42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 14 2 AVRIL 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION

JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

MGR F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète 23 fr.
	Édition partielle	12 fr.		Édition partielle 17 fr.

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Étranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de science ecclésiastique. — Comment une advertance confuse dans l'esprit peut-elle coexister avec la plénitude du volontaire requise pour le péché mortel ? 209. — En quoi consiste, d'après le droit commun, le vœu de pauvreté ? Un Supérieur d'une résidence de mission peut-il dépenser, sans rendre compte, pour aider ses chrétiens ? 212. — Quelle est la portée théologique de la formule *Passio Domini*... qui suit l'absolution ? 214. — Le confesseur d'une communauté religieuse, qui n'a de pouvoirs que pour cette communauté, peut-il confesser ces religieuses en dehors du couvent, et d'autres religieuses dans les cas des can. 522 et 523 ? 216. — Peut-on louer un appartement à des concubinaires notoires ? 218. — Comment faut-il entendre le canon 1127 relativement à l'exercice du privilège de la foi en cas de mariage douteux ? 220. — Paul peut-il garder pour lui une somme qu'il a sauvée d'une maison en flammes, laquelle somme sans lui aurait péri ? La charité l'obligeait-elle à porter secours ? 223. — Une religieuse qui passe la nuit près d'un malade est-elle tenue au jeûne ? 224. — Comment apprécier les propos de certains chrétiens contre la foi ? 224.

PRÉDICATION

Retraite paroissiale. — *4e Jour : Le soir :* Les occasions du péché, 161. — *5e Jour : Le matin :* Efficacité de la prière, 163. *Le soir :* Le jugement, 165. — *6e Jour : Le matin :* La prière et l'Eucharistie, 167. *Le soir :* La pénitence, 169. — *A la Communion de clôture :* Notre Roi vient à nous, 172.

Lectures sur la communion fréquente. — IX. « Ils persévéraient, » 173.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XX. *Dim. des Rameaux :* Les voix du salut, 174. — XXI. *Jeudi Saint :* L'action de grâces, 175.

PETIT COURRIER

Q. — « Pentateuque : principales hypothèses émises au XIXe siècle sur sa formation. Peut-on admettre des documents ? Réfuter l'opinion de Wellhausen. » Quels auteurs consulter ?

R. — Le *Dict. Apologétique*, fasc. XVIII, vo *Pentateuque*, col. 1884-1920 ; vous y trouverez une réfutation de la thèse critique et un bon commentaire de la décision de la Commission biblique du 27 juin 1906 (voir *Ami* 1906, p. 683-684).

Q. — Où trouver un livre au courant de la critique actuelle pour la conférence suivante ? « S. Jean, ch. XVIII à XIX, 2, en citant ce que les Synoptiques contiennent de propre. Dans une considération préliminaire, indiquer que les adversaires du Sauveur, outre l'impossibilité radicale d'assigner le Fils de Dieu devant une juridiction compétente, ont violé les règles, à leur portée, de la justice humaine.

« I. L'arrestation de Jésus. Notions sur le lieu. Récit de l'agonie en donnant les principaux objets de l'angoisse du Christ et l'interprétation de la volonté qu'il manifeste. Commenter S. Jean, 2 à 11.

« II. L'instruction. Qu'étaient Anne et Caïphe et les Sanhédrites ? Quel ordre proposer pour la concordance des événements entre S. Jean et les Synoptiques ? Considérations morales sur les reniements de S. Pierre.

« III. Le procès devant le Sanhédrin. Accord des Synoptiques. Composition du tribunal, compétence, valeur morale. Moyens de défense du Sauveur ; vrais motifs du jugement. »

R. — Consultez un commentaire du IVe Evangile, soit Corluy (Gand, Poelman, 1889), soit Compagnon (Paris, Gabalda, 1902-1904) soit de préférence Calmes (Paris, Gabalda) ou Belser (Herder, Fribourg-en-B. ; ce dernier ouvrage est en allemand).

En ce qui concerne la Passion, inspirez-vous de Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, traduit et adapté en français par Martin (Paris, Lethielleux, 1897) ; de Rosadi, *Le Procès de Jésus* (Paris, Perrin, 1908) ; de Lémann, *Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C.* (Paris, Gabalda, 1876) ; Mgr Chauvin, *Le Procès de J.-C.*,

p. 55 61 ; et aussi Vigouroux, *Dict. de la Bible*, v° *Accusé*, col. 118 120, et *Jugement judiciaire*, surtout col. 1845

Pour le lieu de l'Agonie, prenez P. Barnabé Meistermann, *Guide de Terre Sainte*, ou mieux *La Palestine*, par les Professeurs de N -D. de France. Les *Vies* récentes de N -S., Mgr Le Camus, Fouard, et surtout celle de M. Fillion en 3 vol. (Paris, Letouzey), vous fourniront également de précieuses indications.

Q. — Quels auteurs consulter pour faire la conférence suivante : « Quels étaient, au témoignage des Evangiles, les enseignements de Jésus sur l'amour de l'argent et sur la pauvreté volontaire ? »

R. — Inspirez-vous de Matth. VI, 24-34 ; Luc XII, 22-30 ; XVI, 13 ; XVIII, 24 27 ; Mc. X, 23 27 ; enfin Matth. XIX, 23 26 ; et aidez-vous des explications fournies sur ces passages par quelques bons commentateurs : Fillion, Knabenbauer, Lagrange, Durand, Huby, etc.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer une *Vie*, si abrégée fût-elle, de S. Fortunat, martyr (13 juin) ? Je n'ai aucun renseignement sur ce saint, titulaire de mon église, notre bréviaire ne donnant que son oraison avec la simple mention du martyre.

R. — Il n'existe à notre connaissance aucune *Vie* de S Fortunat, martyr africain. Les Bollandistes eux-mêmes *(Acta Sanctorum*, t. III junii, p. 172) ne donnent pas à son sujet le moindre détail biographique.

Q. — Connaissez-vous, en un ou plusieurs ouvrages, une Histoire Sainte, une Histoire de Jésus-Christ, et une Histoire de l'Eglise qui puissent servir de livres de lecture, illustrés et intéressants, pour des enfants ?

R. — Ecker et Griesbach, *Bible illustrée des Ecoles*, reliée 5 f. 50, Paris, Casterman ; — Mme Rochenor, *La Vie de N.-S. en tableaux*, brochée 1 f. 25, Tours, Cattier ; — Saltet, *Histoire sommaire de l'Eglise*, in-8, 6 f., Paris, de Gigord ; — Fournier, *Petite Histoire de ma Religion*, 1 f. 50, à nos bureaux.

Q. — Veuillez m'indiquer des adresses pour fabrication de bancs d'église.

R. — Abbé Tronchet, curé de Margon, à Nogent-le-Rotrou (Eure-et-Loir) ; — M. le Curé de Jonvelle (Hte-Saône).

Q. — Quel ouvrage pourrait-on consulter sur le symbolisme dans la liturgie?

R — Lerosey, *Histoire et Symbolisme de la Liturgie*, un fort vol. in-12, 7 f., Paris, Baston, Berche et Pagis.

Q. — Prière d'indiquer les ouvrages à consulter pour faire la conference suivante : « *Baptême*. Matière, forme et ministre du baptême. »

R. — Prenez n'importe quelle Théologie dogmatique ou morale, depuis S. Alphonse (Lib. VI *de Sacram.*, tr. II. nn. 102-120) jusqu'à Cappello *(De Sacram.*, t. I, nn. 129 147) ; ou de Smet, *De Sacram. in genere, De Bapt. et Confirm.*, in 8, 6 f., Bruges, Beyaert ; ou Gihr, *Les Sacrements*, t. I, in-8, 10 f., Paris, Lethielleux.

Q. — « La Création : 1er chapitre de la Genèse : principales interprétations. Laquelle préférez-vous ? Tenir compte des décisions de la Commission biblique du 30 juin 1909. » Quels auteurs consulter ?

R — Guibert-Chinchollе, *Les Origines* (Paris, Letouzey), p. 81-110, où vous trouverez une bibliographie très abondante sur cette question. — Voir aussi René Macaigne, *La Création* (Paris, Beauchesne) ; Schmidt, *La Révélation primitive et les données actuelles de la science* (Paris, Gabalda) ; et l'*Ami du Clergé* 1911, p. 1018 et suiv.

Q. — J'ai à traiter le sujet suivant : « *Rôle prophétique et royal de N.-S. J.-C.* » A quelles sources pourrai-je trouver des développements convenables ?

R. — Prenez Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu* (Paris, Letouzey), et utilisez les articles *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison dans le *Dict. Apologétique*, et de l'abbé A. Michel dans le *Dict. de Théologie.*

Q. — Pourriez-vous m'indiquer des « Actes des Apôtres » rédigés dans le genre de la *Vie de N.-S.* du P. Berthe, c'est-à-dire avec des détails historiques, géographiques, etc. ?

R. — Nous n'en connaissons pas. Vous trouverez sans doute trop étendu Le Camus, *L'œuvre des Apôtres* (Paris, Oudin, 3 vol.). En dehors de lui, je ne vois que les *Histoire Sainte* de Bouvet (Paris, de Gigord), ou de Gruss Wagenmann (Colmar, Société Alsatia), qui puissent répondre (en partie seulement) à ce que vous désirez.

Q. — *L'Ami* me ferait grand plaisir de m'indiquer une *Vie* de S. Odilon, abbé de Cluny.

R. — Abbé Jardet, *S. Odilon, sa vie, son temps, ses œuvres*, gr. in-8 de 800 p., 10 f., Lyon, Vitte.

Histoire de Jésus. *Dialogue entre Jésus et l'enfant.* — Un vol. in-18 de 178 p., 7 f. — Maison du Bon Pasteur, 228, boulevard Pereire, Paris 17e (1924).

Dans cet opuscule, Jésus raconte l'histoire de sa vie en dialoguant avec un enfant ; il lui indique en même temps les vertus propres à son âge, le forme à la piété, à l'amour de l'Eucharistie. Ce charmant volume, magnifiquement illustré, bien adapté aux besoins de l'enfant, vraiment éducateur, est un excellent cadeau pour le jour de la première communion privée.

E. THIRIET, O. M. I **Le Séminariste à l'école du Sacré-Cœur,** in-12 de 247 p., 5 f. — **Le Prêtre-apôtre du Sacré-Cœur,** in-12 de 257 p., 5 f. — A. Savaete, 15, rue Malebranche, Paris 5e.

Ces deux volumes renferment des exhortations adressées tant aux séminaristes qu'aux prêtres, en retraite semble-t-il, pour les exhorter à remplir pleinement leurs devoirs présents en prenant pour ressort de leur vie spirituelle la dévotion au Sacré-Cœur. La doctrine nous a semblé solide, bien appuyée sur l'Ecriture Sainte, plus modérée qu'on ne la trouve habituellement dans des ouvrages de titre analogue, et s'inspirant d'une véritable expérience des besoins et des défauts des âmes sacerdotales. La mise au point en ce qui regarde la formation des séminaristes nous paraît moins bien réussie. Mais ce sont là deux bons ouvrages, dont bien des âmes retireront des fruits abondants de vie surnaturelle.

ANNONCES

HORLOGERIE - BIJOUTERIE. ORFEVRERIE
Montres, Garnitures de Cheminée, Réveils, Médailles, Chaînes, Couverts de Table, etc.
Catalogue franco sur demande aux **Etablissements E. MUGLER Fils**, Valence (Drôme) R.C. Romans 313, qui accorderont aux lecteurs de l'*Ami* **toutes facilités** et **conditions spéciales** avec **crédit** au gré du client.

34 fr. pet. Imprimerie univers., couleurs. Pierre Humide. Spéc. Curé Teloché (Sarthe). R. C. Mans 399.

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 14 2 AVRIL 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* aurait-il la bonté de résoudre la difficulté suivante ?

Les théologiens moralistes ne requièrent pour le péché mortel qu'une connaissance confuse. Un concept confus est celui qui, clair et distinctif par ailleurs, n'est pas distinct, réflexe et scientifique. Ainsi l'*Ami du Clergé* du 25 juillet 1924, p. 612 : « Suffisante l'advertance *in confuso* où l'on a vaguement la pensée du *mal* sans réfléchir à ses raisons, à la loi, et du mal *grave*, sérieux, sans aucunement se rendre compte des motifs de cette qualification. » D'autre part, ils exigent pour le péché mortel une *pleine* advertance, et, comme dit le card. Billot, « la pleine et entière possession de sa liberté » *(Etudes,* 20 oct. 1919, p. 142).

Mais comment se fait-il qu'avec la connaissance simplement confuse l'on puisse avoir la pleine et entière possession de sa liberté ?

Si l'on possédait une connaissance claire, n'aurait-on pas par là-même une liberté plus grande ?

R. — Vous touchez là, cher confrère, un point difficile de philosophie morale, assez peu étudié dans les dissertations de nos auteurs. Il ne s'agit pas du péché *vague* (par opposition au péché *précis),* qu'a si bien mis en lumière le rédacteur de l'article auquel vous faites allusion. L'*imprécision* dont il s'agissait alors se référait, en un sens très général, à tout élément interne ou externe, objectif ou subjectif, susceptible d'apporter quelque atténuation à la plénitude de l'acte humain, et, pratiquement, de supprimer les caractéristiques essentielles du péché mortel.

Aujourd'hui, c'est seulement sur une sorte déterminée d'imprécision qu'on appelle notre attention, sur celle qui se rapporte aux influences que peut exercer le « vague » de l'advertance intellectuelle pour diminuer la plénitude du consentement.

Notre consultant s'étonne que l'*in confuso* des théologiens n'empêche point le péché grave, malgré la contradiction qui semble résulter du concours hybride d'une advertance obscure dans l'esprit avec la plénitude du volontaire dans le péché mortel.

C'est surtout à propos du volontaire *in causa* que les auteurs parlent de la prévision des effets *in confuso,* quand ils disent, par exemple, que, pour les avoir seulement prévus *in confuso,* le damnificateur n'en reste pas moins coupable et responsable des effets de son action injuste. Mais on emploie aussi cette expression en casuistique, pour désigner la confusion ou imprécision d'idées qui engendre le doute dans l'esprit. Dans les deux cas c'est toujours une *advertance vague* qui est en cause, quoique en des conditions et avec des conclusions fort différentes.

Pour généraliser et éclairer le problème dans son ensemble, commençons par rappeler la distinction capitale que voici. Au point de vue de son *adhésion* subjective à ce jugement : *Ceci est mal,* trois états de l'esprit sont possibles : l'ignorance, la certitude, le doute.

L'*ignorance* est le néant d'advertance, le néant d'idées, donc l'absence totale du jugement ci-dessus. Nous la notons comme un état d'esprit, par souci de classification complète, mais il est tout clair que nous n'avons rien à en dire, pareil état « négatif » de l'intelligence n'ayant absolument rien à voir avec l'acte humain.

A l'autre extrémité de la distinction se trouve la *certitude* — la certitude morale, s'entend, — qui est la tranquille adhésion de l'intelligence à un jugement (Ceci est bien, Ceci est mal), sans hésitation ni crainte prudente de se tromper.

Enfin, au milieu, l'immense domaine du *doute,* qui est, pour les logiciens, l'état d'esprit immobilisé par l'action antagoniste des raisons qui le sollicitent avec force égale en sens contraires. Les moralistes étendent pratiquement cette notion au cas de l'adhésion positive de l'*opinion,* plus ou moins probable mais non certaine. Rigoureusement, ce n'est pas le doute, puisqu'il y a adhésion à un jugement déterminé. On est convenu néanmoins d'admettre dans le langage courant qu'il y a doute toujours, quelque peu, au moins léger, là où la certitude fait défaut.

Par rapport au *mal moral,* l'advertance ou conscience actuelle peut donc être, soit *certaine,* soit *douteuse* au sens qui vient d'être précisé. De là deux parties distinctes dans la présente étude.

* * *

Les auteurs entendent par l'expression *in confuso* une advertance ou connaissance consciente actuelle du mal, *clair* dans sa notion de mal, *obscur* dans ses précisions ou spécifications accessoires. Ce n'est donc pas sur le mal *ut sic* que porte le « vague » en question, mais sur des détails qui, bien que psychologiquement et théologiquement importants à des points de vue divers, peuvent cependant rester ignorés, ou confusément soupçonnés, sans que la *malice* de l'acte cesse

p. 55 61 ; et aussi Vigouroux, *Dict. de la Bible*, v° *Accusé*, col. 118 120, et *Jugement judiciaire*, surtout col. 1845.

Pour le lieu de l'Agonie, prenez P. Barnabé Meistermann, *Guide de Terre Sainte*, ou mieux *La Palestine*, par les Professeurs de N.-D. de France. Les *Vies* récentes de N.-S., Mgr Le Camus, Fouard, et surtout celle de M. Fillion en 3 vol. (Paris, Letouzey), vous fourniront également de précieuses indications.

Q. — Quels auteurs consulter pour faire la conférence suivante : « Quels étaient, au témoignage des Evangiles, les enseignements de Jésus sur l'amour de l'argent et sur la pauvreté volontaire ? »

R. — Inspirez-vous de Matth. VI, 24-34 ; Luc XII, 22-30 ; XVI, 13 ; XVIII, 24 27 ; Mc. X, 23 27 ; enfin Matth. XIX, 23 26 ; et aidez-vous des explications fournies sur ces passages par quelques bons commentateurs : Fillion, Knabenbauer, Lagrange, Durand, Huby, etc.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer une *Vie*, si abrégée fût-elle, de S. Fortunat, martyr (13 juin) ? Je n'ai aucun renseignement sur ce saint, titulaire de mon église, notre bréviaire ne donnant que son oraison avec la simple mention du martyre.

R. — Il n'existe à notre connaissance aucune *Vie* de S. Fortunat, martyr africain. Les Bollandistes eux-mêmes *(Acta Sanctorum*, t. III junii, p. 172) ne donnent pas à son sujet le moindre détail biographique.

Q. — Connaissez-vous, en un ou plusieurs ouvrages, une Histoire Sainte, une Histoire de Jésus-Christ, et une Histoire de l'Eglise qui puissent servir de livres de lecture, illustrés et intéressants, pour des enfants ?

R. — Ecker et Griesbach, *Bible illustrée des Ecoles*, reliée 5 f. 50, Paris, Casterman ; — Mme Rochenor, *La Vie de N.-S. en tableaux*, brochée 1 f. 25, Tours, Cattier ; — Saltet, *Histoire sommaire de l'Eglise*, in-8, 6 f., Paris, de Gigord ; — Fournier, *Petite Histoire de ma Religion*, 1 f. 50, à nos bureaux.

Q. — Veuillez m'indiquer des adresses pour fabrication de bancs d'église.

R. — Abbé Tronchet, curé de Margon, à Nogent-le-Rotrou (Eure-et-Loir) ; — M. le Curé de Jonvelle (Hte-Saône).

Q. — Quel ouvrage pourrait-on consulter sur le symbolisme dans la liturgie?

R. — Lerosey, *Histoire et Symbolisme de la Liturgie*, un fort vol. in-12, 7 f., Paris, Baston, Berche et Pagis.

Q. — Prière d'indiquer les ouvrages à consulter pour faire la conférence suivante : « *Baptême*. Matière, forme et ministre du baptême. »

R. — Prenez n'importe quelle Théologie dogmatique ou morale, depuis S. Alphonse (Lib. VI *de Sacram.*, tr. II, nn. 102-120) jusqu'à Cappello *(De Sacram.*, t. I, nn. 129 147) ; ou de Smet, *De Sacram. in genere, De Bapt. et Confirm.*, in 8, 6 f., Bruges, Beyaert ; ou Gihr, *Les Sacrements*, t. I, in-8, 10 f., Paris, Lethielleux.

Q. — « La Création : 1er chapitre de la Genèse : principales interprétations. Laquelle préférez-vous ? Tenir compte des décisions de la Commission biblique du 30 juin 1909. » Quels auteurs consulter ?

R. — Guibert-Chinchollé, *Les Origines* (Paris, Letouzey), p. 81-110, où vous trouverez une bibliographie très abondante sur cette question. — Voir aussi René Macaigne, *La Création* (Paris, Beauchesne) ; Schmidt, *La Révélation primitive et les données actuelles de la science* (Paris, Gabalda) ; et l'*Ami du Clergé* 1911, p. 1018 et suiv.

Q. — J'ai à traiter le sujet suivant : « *Rôle prophétique et royal de N.-S. J.-C.* » A quelles sources pourrai-je trouver des développements convenables ?

R. — Prenez Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu* (Paris, Letouzey), et utilisez les articles *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison dans le *Dict. Apologétique*, et de l'abbé A. Michel dans le *Dict. de Théologie*.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer des « Actes des Apôtres » rédigés dans le genre de la *Vie de N.-S.* du P. Berthe, c'est-à-dire avec des détails historiques, géographiques, etc. ?

R. — Nous n'en connaissons pas. Vous trouverez sans doute trop étendu Le Camus, *L'œuvre des Apôtres* (Paris, Oudin, 3 vol.). En dehors de lui, je ne vois que les *Histoire Sainte* de Bouvet (Paris, de Gigord), ou de Gruss Wagenmann (Colmar, Société Alsatia), qui puissent répondre (en partie seulement) à ce que vous désirez.

Q. — L'*Ami* me ferait grand plaisir de m'indiquer une *Vie* de S. Odilon, abbé de Cluny.

R. — Abbé Jardet, *S. Odilon, sa vie, son temps, ses œuvres*, gr. in-8 de 800 p., 10 f., Lyon, Vitte.

Histoire de Jésus. *Dialogue entre Jésus et l'enfant.* — Un vol. in-18 de 178 p., 7 f. — Maison du Bon Pasteur, 228, boulevard Pereire, Paris 17e (1924).

Dans cet opuscule, Jésus raconte l'histoire de sa vie en dialoguant avec un enfant ; il lui indique en même temps les vertus propres à son âge, le forme à la piété, à l'amour de l'Eucharistie. Ce charmant volume, magnifiquement illustré, bien adapté aux besoins de l'enfant, vraiment éducateur, est un excellent cadeau pour le jour de la première communion privée.

E. THIRIET, O. M. I. **Le Séminariste à l'école du Sacré-Cœur**, in-12 de 247 p., 5 f. — **Le Prêtre-apôtre du Sacré-Cœur**, in-12 de 257 p., 5 f. — A. Savaete, 15, rue Malebranche, Paris 5e.

Ces deux volumes renferment des exhortations adressées tant aux séminaristes qu'aux prêtres, en retraite semble-t-il, pour les exhorter à remplir pleinement leurs devoirs présents en prenant pour ressort de leur vie spirituelle la dévotion au Sacré-Cœur. La doctrine nous a semblé solide, bien appuyée sur l'Ecriture Sainte, plus modérée qu'on ne la trouve habituellement dans des ouvrages de titre analogue, et s'inspirant d'une véritable expérience des besoins et des défauts des âmes sacerdotales. La mise au point en ce qui regarde la formation des séminaristes nous paraît moins bien réussie. Mais ce sont là deux bons ouvrages, dont bien des âmes retireront des fruits abondants de vie surnaturelle.

ANNONCES

HORLOGERIE. BIJOUTERIE. ORFÈVRERIE
Montres, Garnitures de Cheminée, Réveils, Médailles, Chaînes, Couverts de Table, etc.
Catalogue franco sur demande aux **Etablissements E. MUGLER Fils**, Valence (Drôme) R.C. Romans 343, qui accorderont aux lecteurs de l'*Ami* **toutes facilités** et **conditions spéciales** avec **crédit** au gré du client.

34 fr. pet. Imprimerie univers., couleurs. Pierre Humide. Spéc. Curé Teloché (Sarthe). R. C. Mans 399.

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 14 2 AVRIL 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique ad instar participantium
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* aurait-il la bonté de résoudre la difficulté suivante ?

Les théologiens moralistes ne requièrent pour le péché mortel qu'une connaissance confuse. Un concept confus est celui qui, clair et distinctif par ailleurs, n'est pas distinct, réflexe et scientifique. Ainsi l'*Ami du Clergé* du 25 juillet 1924, p. 612 : « Suffisante l'advertance *in confuso* où l'on a vaguement la pensée du *mal* sans réfléchir à ses raisons, à la loi, et du mal *grave*, sérieux, sans aucunement se rendre compte des motifs de cette qualification. » D'autre part, ils exigent pour le péché mortel une *pleine* advertance, et, comme dit le card. Billot, « la pleine et entière possession de sa liberté » *(Etudes,* 20 oct. 1919, p. 142).

Mais comment se fait-il qu'avec la connaissance simplement confuse l'on puisse avoir la pleine et entière possession de sa liberté ?

Si l'on possédait une connaissance claire, n'aurait-on pas par là-même une liberté plus grande ?

R. — Vous touchez là, cher confrère, un point difficile de philosophie morale, assez peu étudié dans les dissertations de nos auteurs. Il ne s'agit pas du péché *vague* (par opposition au péché *précis)*, qu'a si bien mis en lumière le rédacteur de l'article auquel vous faites allusion. L'*imprécision* dont il s'agissait alors se référait, en un sens très général, à tout élément interne ou externe, objectif ou subjectif, susceptible d'apporter quelque atténuation à la plénitude de l'acte humain, et, pratiquement, de supprimer les caractéristiques essentielles du péché mortel.

Aujourd'hui, c'est seulement sur une sorte déterminée d'imprécision qu'on appelle notre attention, sur celle qui se rapporte aux influences que peut exercer le « vague » de l'advertance intellectuelle pour diminuer la plénitude du consentement.

Notre consultant s'étonne que l'*in confuso* des théologiens n'empêche point le péché grave, malgré la contradiction qui semble résulter du concours hybride d'une advertance obscure dans l'esprit avec la plénitude du volontaire dans le péché mortel.

C'est surtout à propos du volontaire *in causa* que les auteurs parlent de la prévision des effets *in confuso,* quand ils disent, par exemple, que, pour les avoir seulement prévus *in confuso,* le damnificateur n'en reste pas moins coupable et responsable des effets de son action injuste. Mais on emploie aussi cette expression en casuistique, pour désigner la confusion ou imprécision d'idées qui engendre le doute dans l'esprit. Dans les deux cas c'est toujours une *advertance vague* qui est en cause, quoique en des conditions et avec des conclusions fort différentes.

Pour généraliser et éclairer le problème dans son ensemble, commençons par rappeler la distinction capitale que voici. Au point de vue de son *adhésion* subjective à ce jugement : *Ceci est mal,* trois états de l'esprit sont possibles : l'ignorance, la certitude, le doute.

L'*ignorance* est le néant d'advertance, le néant d'idées, donc l'absence totale du jugement cidessus. Nous la notons comme un état d'esprit, par souci de classification complète, mais il est tout clair que nous n'avons rien à en dire, pareil état « négatif » de l'intelligence n'ayant absolument rien à voir avec l'acte humain.

A l'autre extrémité de la distinction se trouve la *certitude* — la certitude morale, s'entend, — qui est la tranquille adhésion de l'intelligence à un jugement (Ceci est bien, Ceci est mal), sans hésitation ni crainte prudente de se tromper.

Enfin, au milieu, l'immense domaine du *doute,* qui est, pour les logiciens, l'état d'esprit immobilisé par l'action antagoniste des raisons qui le sollicitent avec force égale en sens contraires. Les moralistes étendent pratiquement cette notion au cas de l'adhésion positive de l'*opinion,* plus ou moins probable mais non certaine. Rigoureusement, ce n'est pas le doute, puisqu'il y a adhésion à un jugement déterminé. On est convenu néanmoins d'admettre dans le langage courant qu'il y a doute toujours, quelque peu, au moins léger, là où la certitude fait défaut.

Par rapport au *mal moral,* l'advertance ou conscience actuelle peut donc être, soit *certaine,* soit *douteuse* au sens qui vient d'être précisé. De là deux parties distinctes dans la présente étude.

* * *

Les auteurs entendent par l'expression *in confuso* une advertance ou connaissance consciente actuelle du mal, *clair* dans sa notion de mal, *obscur* dans ses précisions ou spécifications accessoires. Ce n'est donc pas sur le mal *ut sic* que porte le « vague » en question, mais sur des détails qui, bien que psychologiquement et théologiquement importants à des points de vue divers, peuvent cependant rester ignorés, ou confusément soupçonnés, sans que la *malice* de l'acte cesse

pour cela d'être distincte, certaine, en tant que dérivant d'un objet dont on ne sait bien qu'une chose : c'est qu'il est vilain, défendu, matière à péché.

C'est ainsi qu'il faut comprendre les formules souvent employées : agir avec conscience de mal faire *in confuso,* ou encore, agir avec une advertance ou connaissance *vague* du mal à commettre.

Le mal *in confuso* ainsi entendu est autre chose que le mal *douteux*. L'attitude du doute ne comporte aucune certitude. C'est un état de conscience en équilibre plus ou moins stable entre deux jugements : est-ce bien ? est-ce mal ? sans adhésion ferme à l'une ou à l'autre des extrémités de la contradictoire. C'est la « conscience douteuse, » avec les théories et controverses qui se rattachent en théologie morale à lá grave affaire de sa formation. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Mais telle n'est point la difficulté en question pour le moment à propos de l'*in confuso*. Là, point de doute ; le *mal* est certain dans l'appréciation du sujet, encore que celui-ci ne se rende pas bien compte de la vertu ou de la loi spécifique qui est violée, ni du détail des effets ou conséquences de son action, — mieux que cela, bien qu'il n'y ait aucune vertu ni loi violée, comme il arrive dans le cas, par exemple, de la « conscience erronée » qui croit mal faire alors que « en réalité » elle agit très bien.

Les théologiens ont adopté cette formule du mal *in confuso* afin de parer aux abus d'un laxisme qui réclamerait, pour la perpétration du péché, la connaissance intégrale de toutes ses conditions et circonstances théologiques. Celles-ci n'étant guère connues avec précision que des techniciens de la morale ou tout au moins des gens instruits qui se donnent la peine et le temps de beaucoup réfléchir avant d'agir, le péché deviendrait très rare. Mais ce serait là, après tout, un résultat dont il n'y aurait pas autrement à s'attrister. Ce qui est plus grave, c'est que l'exigence de la connaissance *distincte* des circonstances du mal contredirait, en la bouleversant, la théorie vraie fondamentale du péché.

Qu'est-ce en effet que le péché, sinon une immoralité volontaire, et qu'est-ce que le mal moral, l'immoralité, sinon un défaut voulu de conformité de l'acte humain avec la *règle* supérieure des mœurs ? Pour nous, philosophes et théologiens, cette règle est, en formule synthétique, l'*ordo ad finem ultimum,* et, en analyse, la loi éternelle à travers toutes ses spécifications ou déterminations pratiques législatives, divino-naturelles, divino-positives, ecclésiastiques, civiles. Voilà pour l'ordre spéculatif et objectif de la morale.

Pratiquement, *in actu exercito,* dit-on en langage scolastique, la règle des mœurs se trouve dans le « dictamen » de la conscience, qui juge *hic et nunc* que ceci est bien, cela est mal, quoi qu'il en soit des précisions particulières de la moralité objective. Il y a donc mal moral, péché, dans le simple fait de poser librement un acte que réprouve le jugement préceptif ou prohibitif de la conscience, indépendamment de la considération actuelle, confuse ou même inexistante, de ses sources.

Nous n'entrerons pas dans les détails qu'appelleraient, pour résolution complète, les diverses questions sur la liberté dans ses relations avec l'ordre de la connaissance. Il y faudrait tout un traité de l'intelligence et de la volonté. Rappelons seulement qu'on ne doit ni faire dépendre absolument la liberté de la « clarté » des jugements de l'esprit, ni subordonner à cette clarté, dans la proportion adéquate et rigoureuse que suppose notre correspondant, l'exercice, l'intensité, en un mot les modalités propres de l'acte de volonté.

Pour agir librement, il suffit qu'on ait, au moment donné, la faculté d'agir ou de n'agir pas. C'est tout. En termes techniques plus profonds, il suffit que le « dernier jugement pratique » se présente sans la caractéristique de « nécessité, » mais avec la note de « contingence » et d'indifférence objective qui se traduira dans la volonté par l'indifférence *quoad exercitium* de son opération.

Voilà déjà qui donne à entendre qu'un jugement peut manquer de clarté (encore une fois le *doute* n'est pas ici en cause) et offrir à la volonté *quoad specificationem* l'indifférence nécessaire et suffisante à la pleine liberté de sa détermination.

Ne parlons pas de la liberté en Dieu (quant à la création et aux créatures seulement) ; c'est un très gros et tout autre problème. Chacun sait que les clartés de la vision béatifique ne laissent plus subsister la liberté chez les élus dans le ciel. Notre liberté *in hac lacrymarum et « obscuritatis » valle* n'est pas une fin en soi dans la conduite de la vie humaine, mais un *moyen,* une perfection donc relative aux conditions de notre vie présente, un instrument de progrès moral et de mérite, et non point une perfection absolue et intégrante de l'homme considéré dans le type parfait, idéal, de son espèce.

Au risque de vous surprendre par l'apparence d'un paradoxe, nous dirons même que les clartés intellectuelles, sans paralyser jamais ici-bas complètement l'exercice du libre arbitre, sont cependant parfois, et heureusement ! des *impedimenta* de la liberté, telle qu'elle est entendue et pratiquée vulgairement dans le courant ordinaire de la vie humaine.

Ubi Spiritus Domini, ibi libertas, dit l'Ecriture (II Cor., III, 17), et pourtant ce *Spiritus Domini* se traduit pour nous par les nombreuses restrictions « morales » que les lois, les vertus, les préceptes apportent à l'exercice de nos libertés. Quoi de plus libre devant Dieu, *in se,* à y regarder de près, que la vie d'un religieux, d'un saint, qui pourtant s'élève d'autant plus dans la perfection qu'elle supprime davantage les expansions natives et naturelles d'une foule de libertés où s'embarrasse, et trop souvent pèche, le commun des hommes ?

Ceci n'est pas un réquisitoire contre la liberté,

mais une simple mise au point de ses rapports avec les « clartés » de nos jugements. Gardons-nous, du reste, de prendre le change sur la valeur de ce mot *clarté*. Il y a clartés spéculatives et clartés pratiques, clartés objectives et clartés subjectives, et surtout, clartés naturelles et clartés surnaturelles, celles-ci dépassant toujours et parfois même éteignant les autres, non par annulation, mais par absorption des éclats terrestres dans la splendeur d'une lumière divine plus éblouissante.

D'autre part, il convient aussi de ne pas établir une sorte de proportion mathématique entre la clarté de l'objet présenté par l'intelligence, et l'intensité, les modalités intrinsèques propres, disions-nous, de l'acte volontaire et libre correspondant. *Ignoti nulla cupido,* point de volition sans connaissance préalable, c'est entendu. Entendu aussi, que la connaissance n'est pas un simple « déclenchement », mais, comme disent fort bien les philosophes, une « spécification » de l'amour : terme par lequel on veut dire que la volonté, aveugle par elle-même, n'aime que ce que l'intelligence lui montre à aimer, et cela avec la diversité, variable à l'infini, des « amabilités » qu'elle découvre dans les objets de sa connaissance.

Il est donc parfaitement vrai, dans ce sens-là, que l'intelligence est la mesure (spécifique, objective) des actes de la volonté ; et vrai encore, que la clarté de l'appât « aimable » peut notablement influer sur l'intensité corrélative des actes volontaires.

Mais n'oublions pas que, malgré toutes ces spécifications et influences intellectuelles objectives, l'*exercice* de la volonté reste chose *propre* à elle, que ces spécifications et influences, nullement nécessitantes, laissent intactes et libres les expansions de ses énergies subjectives naturelles et surnaturelles.

Les clartés du *video meliora proboque* n'empêchent point la volonté de s'en tenir au *deteriora sequor,* pas plus qu'elles ne mesurent à l'avance les intensités de son vouloir et ce que nous avons appelé les modalités subjectives de son exercice.

Il n'est donc pas exact de prétendre qu'à une clarté supérieure de la connaissance répond nécessairement une plus grande liberté, et par là-même une plus parfaite plénitude de l'acte humain, pris comme synthèse résultant du concours de ses deux éléments essentiels : advertance et volition libre.

Pour pénétrer encore davantage ce délicat problème de psychologie, ajoutons qu'il faut ici se garder de confondre l'*acte humain* avec CET *acte humain in individuo.* Spéculativement, dans l'ordre pur des idées, la théorie de l'acte humain *in abstracto* en fait une peinture « parfaite, » dont il n'est pas du tout nécessaire que tous les traits et couleurs se trouvent en fait réalisés dans l'opération vécue de notre vouloir, pour qu'elle soit un « acte humain, » et même, si l'on veut, un acte humain parfait, de la perfection que comportent pratiquement les circonstances individuelles où il se produit.

Ce n'est assurément pas un acte humain théoriquement parfait que celui de l'enfant qui, très librement, en pleine connaissance de cause, dérobe deux sous à son voisin d'école, ayant dans l'esprit la pleine *clarté* du jugement erroné qui lui dit nettement que c'est un gros mal, très vilain, péché mortel, que de voler deux sous à son camarade. Et pourtant que manque-t-il à cet acte libre et immoral pour répondre à la définition de nos catéchismes, quand elle réclame pour le péché mortel l'advertance claire à un mal grave, et le plein consentement ?

Défectueux tant qu'on voudra, l'acte humain de *cette* jeune conscience erronée, par rapport au type idéal des principes et à certaines clartés théoriques qui lui manquent ; il n'en est pas moins vrai que, en fait, il procède à la fois d'une « clarté » et d'une « liberté » *pratiques* suffisantes pour constituer *in individuo* la culpabilité grave d'un véritable acte humain.

Nous n'envisageons ici que la relation du « plein consentement » avec les « clartés » de la connaissance, puisque tel est le point précis de la difficulté que présentement l'on nous prie de résoudre. Il est évident que, pour l'enfant, par exemple, et pour tant d'autres, hélas ! la liberté peut subir des diminutions, voire des paralysies profondes, dont les causes, étrangères à l'ordre de la connaissance, sont à chercher dans les circonstances accessoires de la vie humaine (habitudes, passions, etc.). Ce sont là ce qu'on pourrait appeler, sans trop d'inexactitude, les maladies propres ou subjectives de la volonté, maladies, d'ailleurs, qui ne sont pas, comme chacun sait, sans répercussions parfois bien troublantes sur les jugements de l'esprit. Mais c'est là une question toute différente où nous n'avons pas à entrer. Arrivons maintenant aux *confusions* du doute.

* * *

De la certitude et de ses clartés subjectives, pratiques, nous avons assez parlé. Entre les deux extrêmes, absence d'adhésion intellectuelle (ignorance) et adhésion certaine, se trouve le vaste champ du doute, dans lequel nous rangeons, ainsi que nous en avons déjà prévenu le lecteur, avec le doute strict des logiciens, tous les états d'opinion ou jugements plus ou moins « probables, » mais non certains.

Si, au lieu de réserver, comme nous l'avons fait jusqu'ici, l'*in confuso* aux états de certitude pratique dans l'advertance *ad malum,* on veut l'étendre aux états de doute, il est vrai alors que la plénitude du consentement se trouve affectée par les « obscurités » de connaissance qui ont pour effet de déterminer dans le jugement de conscience des hésitations et comme une sorte de flou, duquel résulte dans la volonté et le libre arbitre une faiblesse de détermination correspondante.

Précisons, pour éviter toute équivoque. Jusqu'à présent nous avons uniquement considéré le jugement clair et certain *de malo,* mais obscur ou

confus en ses *spécifications*, dans ses rapports avec la plénitude du consentement. Nous visons maintenant le défaut de clarté dans la notion même générique du *mal* ou de sa *gravité*, défaut de clarté qui détermine dans l'intelligence tantôt l'hésitation absolue du doute et tantôt l'adhésion relative, hésitante, inquiète (pas de tout repos) de l'opinion.

A un jugement douteux, sans plénitude d'adhésion, ne peut évidemment correspondre un consentement ferme et plein de la volonté. Ceci, en psychologie normale, et *per se*. Si l'homme passe outre au doute sans pratiquement le résoudre de bonne foi, il accepte l'hypothèse du mal et s'y complaît délibérément, il pèche alors et donne son plein consentement à un mal « clair, » pour des motifs étrangers qui ne sont point tirés du jugement douteux. Mais c'est là du *per accidens*, dont il n'y a pas lieu de tenir compte quand on veut apprécier exactement la relation normale du doute dans l'advertance avec les mouvements strictement correspondants de la volonté.

En langage moins technique, comparons les deux attitudes de bonne et de mauvaise foi en présence d'un doute *de malo*. L'homme de bonne foi ne conclut rien sur un doute ; avant d'agir il cherche à en sortir, à se former la conscience, à résoudre son doute en certitude *de licito*, si possible, ou tout au moins à s'appuyer, pour s'en évader, sur quelque principe réflexe plus ou moins consciemment connu comme tel. Celui qui est de mauvaise foi, sans souci antécédent d'éviter une faute, ne s'embarrasse point de tant de réflexions ni d'aucune appréciation sérieuse des probabilités qui sont en jeu. C'est le mot juste : il saute les yeux bandés, à pieds joints, dans le mal, et pèche gravement si la matière le comporte.

Ces deux cas sont théoriquement très simples. Il s'en faut qu'on les rencontre souvent aussi nettement caractérisés dans la pratique. Entre la bonne foi et la mauvaise foi parfaites, nous avons affaire à des nuances très variées de consciences dont les attitudes s'éloignent plus ou moins des deux types francs que nous venons de caractériser. Il y a, pourrait-on dire, bonne foi *pure* et bonne foi *mixte*, et par bonne foi mixte nous entendons celle où la bonne et la mauvaise foi se trouvent plus ou moins mélangées, en doses très inégales, suivant la diversité des cas, des tempéraments moraux, des circonstances. Rien de délicat et d'obscur comme les formations pratiques de consciences *in dubio*. Dieu seul peut voir clair en pareil mystère. Spéculativement, dans les théologies, c'est déjà chose laborieuse et touffue. Problème aussi fréquent que sujet à « confusions » en pratique. Qui consulte-t-on et peut-on consulter ?... A défaut de conseil autorisé, la nécessité étant là qui presse d'agir, on cherche des raisons... et facilement l'on en trouve qui ne valent pas cher... Quelle est la mesure de culpabilité des négligences dans l'enquête ?... Après tout, le mal est douteux... et fait moins d'impression... On a vaguement l'idée qu'on risque quelque chose... avec l'arrière-pensée, tout de même, qu'on ne voudrait pas risquer trop gros, etc., etc.

Ce n'est pas l'heure d'insister sur ce chapitre de la formation de conscience au point de vue des procédés qu'emploient maints fidèles, ignorants de la théorie des « réflexes, » pour la réaliser. Nous ne l'évoquons en passant que pour arriver à la conclusion que voici : la perception confuse du mal, en cas de doute, atténue la plénitude du volontaire dans le consentement et fournit aisément des excuses *a tanto*, sinon *a toto*.

Voilà, cher confrère, en quel sens votre interprétation de l'*in confuso* peut pratiquement et très souvent se trouver exacte. Vous avez dans les deux parties de cette étude tout ce qu'il faut pour dissiper l'apparence de contradiction qui vous a choqué. Nous avons à dessein quelque peu développé notre réponse, estimant par là rendre service aux lecteurs qui se montrent, à bon droit, attentifs à tout ce qui est de nature à éclairer davantage la théorie morale fondamentale de l'acte humain.

Q. — Je voudrais consulter l'*Ami* sur une question bien pratique dans le pays où je suis missionnaire.

Je suis Directeur de Résidence dans une Mission éloignée de tout autre centre de 300 kilomètres. Comme Directeur de Résidence, le dernier « Acte de Visite » me donne droit à vingt-cinq piastres (canadiennes), c'est-à-dire à faire une dépense de vingt-cinq piastres sans aucune autorisation. Or voici ce qui m'arrive bien souvent : Mes chrétiens sont relativement riches en hiver, mais très pauvres en été, et les magasins de la place ne veulent pas toujours leur fournir à tous ce dont ils ont besoin jusqu'au moment où ils pourront chasser les animaux à fourrure : ils s'en vont en ce moment à 100, 200, et même 300 k^m. et ne reviendront que sur la glace, en décembre.

Alors ces pauvres gens s'adressent à la Mission ; la plupart du temps je ne puis pas leur fournir ce qu'ils demandent, car je ne demande au Vicariat que ce qu'il me faut pour vivre ; alors je leur donne de l'argent ou un ordre pour prendre dans les magasins ce dont ils ont besoin et au compte de la Mission.

Si la demande est raisonnable, à chaque quémandeur je donne 5, 10, 15, 20 piastres, mais jamais plus de 25 piastres ; mais évidemment, comme je donne à plusieurs personnes, à la fin la somme monte à 100 piastres et parfois plus. Je ne donne qu'en examinant chaque cas en particulier et je n'ai pas l'intention d'ajouter une somme à une autre. De plus, je n'ai pas l'intention de donner en prêt : je donne tout simplement, même sans inscrire ces sommes : « *Date et dabitur vobis.* » De fait mes chrétiens me font vivre : tous les étés je rends au Vicariat la somme qu'il a dépensée pour m'acheter tout ce qui m'est nécessaire pour l'hiver suivant.

L'année dernière, le Vicaire des Missions est venu me voir et m'a demandé mes livres de comptes ; je lui ai répondu que je n'en avais pas à proprement parler : « Je ne dois rien à personne, et je vous donne 1000 piastres pour payer mon allocation. » Monseigneur ne m'a rien dit, et comme il entend difficilement, je n'ai pas voulu en dire davantage parce qu'on nous aurait entendus.

Je sais que d'autres qui ne sont pas mes Supérieurs blâment ma conduite ; de fait peut-être ai-je tort, mais je n'en suis pas persuadé ; si je l'étais, j'agirais autrement. Je me rappelle que notre Supérieur du Scolasticat nous disait autrefois : « J'ai droit à 50 f. ; je

rencontre un pauvre, je lui donne 50 fr. Quelque temps après je rencontre un autre pauvre, je puis encore lui donner 50 fr. sans manquer au *vœu* de pauvreté. »

Je considère mes chrétiens comme mes enfants et ils me considèrent comme leur Père ; en hiver, il n'est pas rare qu'ils me donnent des peaux valant de 20 à 40 piastres ; et alors en retour je les aide aussi parfois ; car malheureusement, je n'ai pas pu leur inculquer encore suffisamment la vertu de prévoyance et l'esprit d'économie.

Ils me donnent, je leur donne ; nous nous secourons mutuellement et je ne suis pas à charge au Vicariat.

Mais *quid* pour le vœu de pauvreté ? Les livres que j'ai pu consulter ne parlent pas des Supérieurs pour le vœu de pauvreté.

Ai-je manqué au vœu de pauvreté en donnant ces petites sommes (dont l'une ne dépasse pas 25 piastres), mais qui additionnées font une grande somme ?

Y a-t-il obligation pour moi d'inscrire toutes ces aumônes ? Y a-t-il aussi obligation pour moi d'inscrire toutes les peaux et autres objets (souliers, etc.) que je reçois comme *dons ?*

Enfin, je serais bien reconnaissant à l'*Ami* s'il voulait bien m'éclairer sur ces différents points et donner une petite étude sur le vœu de pauvreté en ce qui regarde les Supérieurs ou Directeurs de Résidences, de Missions.

R. — Il pourrait bien se faire que notre réponse ne vous satisfasse pas pleinement, parce qu'il manque à votre exposé un élément qu'il ne nous est pas possible de suppléer, savoir : ce que vos *règles* ou les *permissions* reçues de vos supérieurs peuvent autoriser au point de vue de la pauvreté, en plus de ce que permettent les principes canoniques relatifs au vœu de ce nom. Vous n'aurez d'ailleurs qu'à suppléer vous-même ce qui, de ce chef, pourrait apporter quelque modification à ce qui sera dit ici d'après le droit commun.

Or, d'après le droit commun, le *vœu de pauvreté* est la promesse faite à Dieu de s'interdire toute disposition indépendante de biens temporels et d'objets quelconques estimables à prix d'argent, et ce, selon les Constitutions approuvées. Quiconque donc a émis le vœu de pauvreté, même seulement dans une Congrégation à vœux simples, s'est privé du droit de disposer librement de quelque bien temporel que ce soit, indépendamment de la volonté des supérieurs légitimes.

Il lui est donc interdit de faire *acte de propriété* sur un bien quelconque estimable à prix d'argent ou sur une somme d'argent, si minime soit-elle, si les supérieurs ne l'y ont pas autorisé. En conséquence, il ne peut rien s'approprier personnellement, ni faire aucun acte qui implique la propriété, comme : acheter, vendre, recevoir, emprunter, prendre, conserver, donner, prêter, laisser perdre ou détériorer.

Il conserve, il est vrai (can. 580), la propriété de ses biens et la capacité d'en acquérir d'autres par voie de donation ou d'héritage (sauf si les Constitutions en disposent autrement) ; mais il doit, avant la profession soit temporaire soit perpétuelle, pour toute la durée de ses vœux, céder à qui il aura choisi pour cela l'administration de ses biens et disposer librement d'avance de leur usage et usufruit, si les Constitutions n'en décident autrement (c. 569).

Il ne peut pas faire acte de propriété, même sur ses biens dont il a ainsi conservé la propriété, sans la permission des Supérieurs légitimes, à moins que les Constitutions ne le permettent.

Tout ce qu'il viendrait à acquérir comme fruit de *sa propre industrie* ou qu'il recevrait *intuitu religionis,* appartient à sa Congrégation (c. 580, §§ 3 et 2).

Ces principes étant énoncés, venons-en à la solution du cas.

La dernière visite vous a permis de faire une dépense de 25 piastres sans avoir à demander pour cela aucune permission nouvelle à vos supérieurs. C'est ici qu'on aurait besoin d'être fixé et de savoir si c'est, comme cela paraît plus probable, une somme fixée *pour l'année* et qu'il ne vous est pas permis de dépasser, ou bien une somme que vous ne pouvez pas dépasser, quelque dépense que vous ayez à faire, mais que vous pouvez renouveler plusieurs fois dans l'année, si l'occasion s'en présente. Cette seconde hypothèse paraît peu probable, malgré ce que vous dites avoir retenu d'un enseignement oral d'autrefois, car le droit commun ne paraît pas permettre pareille latitude : cela mènerait en effet tellement loin que la concession paraît tout à fait invraisemblable.

Si donc vos Constitutions ne le permettent pas *expressément* et si votre Supérieur ne vous en a pas donné *expressément* la permission, vous auriez tort, pensons-nous, de vous croire en sûreté au point de vue du vœu de pauvreté, en dépensant autant de fois que vous croiriez en trouver l'occasion opportune, les 25 piastres qui sont mises à votre disposition.

Votre qualité de Supérieur d'une résidence de mission vous autorise, sans doute, comme quasi-curé et comme chargé du matériel de la mission, à faire toutes les dépenses qui sont vraiment utiles pour vous et pour le personnel de la mission, non moins que pour la marche des œuvres. Mais ceci n'est plus, à proprement parler, du ressort de vos Supérieurs réguliers et ne relève directement que du Vicaire Apostolique ou du Chef de la mission à laquelle vous appartenez. Vos Supérieurs réguliers conservent cependant le droit de *vigilance* sur ce point et peuvent, de ce chef, s'assurer que votre gestion des biens de la mission ne va en rien contre ce qu'exige votre vœu de pauvreté, en tant qu'il est compatible avec cette même gestion dont vous avez à rendre compte au Vicaire Apostolique (c. 630).

Mais, d'autre part, cette même qualité de Supérieur de poste de mission ne vous enlève aucune des obligations religieuses qui ne sont pas incompatibles avec cette charge de quasi-curé *(ibid.).* De sorte que, pour tout ce qui n'entre pas dans le cadre de gestion des biens de la mission et donc des dépenses dont il a été question ci-dessus, vous êtes tenu à tout ce qu'exige le vœu de pauvreté de tout religieux, selon le droit commun et les Constitutions.

Le fait de n'être pas à charge au Vicariat ne

peut pas du tout légitimer ce qui, dans votre manière de procéder, serait contre le vœu de pauvreté. Vous pouvez très bien être administrateur habile des biens de la mission et, d'autre part, puisque le domaine du vœu s'étend sur beaucoup d'autres actes que ceux requis par cette bonne administration, n'être pas en règle avec ce que le vœu exige.

Tout ceci dit comme préambule, voici maintenant la réponse directe à vos questions, autant du moins que notre ignorance de ce que peuvent tolérer vos Constitutions, nous permet de la formuler.

1º Donc, si la somme de 25 piastres, comme nous le pensons, était un maximum que vous ne pouviez pas dépasser dans l'année, il est manifeste que, une fois cette somme atteinte, vous ne pouvez plus faire acte quelconque de propriété (en dehors, bien entendu, de la bonne gestion de tout le temporel de la mission à vous confiée) sans aller, chaque fois, contre votre vœu de pauvreté qui défend tout acte de propriété accompli sans la permission du supérieur.

2º Vos Supérieurs, même dans le cas où vous n'auriez pas dépassé la somme que vous aviez la permission de dépenser, ont droit de contrôle sur la manière dont vous l'avez utilisée; car ce qu'on appelle en droit le *pécule parfait* ou la faculté de disposer à son gré de tel objet estimable à prix d'argent, sans que le Supérieur, une fois la permission donnée, puisse la révoquer, est déclaré contraire au vœu de pauvreté par tous les canonistes après le concile de Trente. (Sess. xxv, *de Reg.*, 2).

Même le *pécule imparfait,* dont le Supérieur peut priver, et qui n'est pas contre le vœu, du moins probablement, puisque son usage reste sous la dépendance de la volonté du Supérieur, n'est vraiment *licite* que moyennant le contrôle du Supérieur.

On doit donc lui rendre compte, au moins s'il le demande, de la manière dont on en a usé, et par conséquent il faut se tenir en mesure de rendre exactement ce compte et donc avoir pris note des dépenses faites, surtout s'il s'agit d'une somme assez considérable, comme c'est votre cas.

Il ne peut donc y avoir de doute encore ici que vous n'ayez manqué à vos obligations en agissant avec cette indépendance totale, sans même vous rendre compte à vous-même si vous dépassiez ou non la somme fixée, puisque vous ne teniez aucun compte qui pût vous éclairer.

3º Vous manquiez encore, par cette absence de tout compte, à un autre devoir : celui de ne pas faire confusion entre ce qui peut appartenir à la mission en tant que telle, et ce qui est *bien de la communauté religieuse* à laquelle vous appartenez.

Les dons qui vous sont faits au titre de la mission appartiennent évidemment à celle-ci ; mais ceux qui vous sont faits à titre personnel appartiennent à la communauté, et le *particulier* ne peut en disposer sans la permission du Supérieur régulier et donc sans en tenir compte. Le Supérieur de la communauté ne peut lui-même en disposer que selon les Constitutions et sous le contrôle des Supérieurs.

Vous avez manqué aussi à votre devoir, en tant que quasi-curé, en ne tenant aucun compte non plus de vos recettes et dépenses, en un mot, de votre gestion relativement aux biens de la mission ou de l'église. Car vous êtes obligé, comme quasi-curé, de rendre un compte exact au Vicaire Apostolique. Or, ne tenir aucun compte régulier de recettes et dépenses est évidemment vous mettre dans l'impossibilité de justifier de votre gestion et, par suite, vous rendre en cela indépendant malgré les canons. (Voir can. 1182, 1525, 630).

Sans aucun doute possible vous êtes donc obligé, et cela *sub gravi,* de tenir un compte exact et détaillé de vos recettes, qu'elles soient en argent ou en nature, ainsi que de vos dépenses, afin de pouvoir rendre compte à vos Supérieurs, soit le Vicaire Apostolique, soit le Visiteur régulier, chacun en ce qui le concerne, ou du temporel de la mission en tant que telle, ou de ce qui appartient à la communauté religieuse, car, même pour ces derniers biens, un Supérieur local n'en a pas la libre disposition sans contrôle, ni surtout il ne peut pas en disposer autrement que le comportent les Constitutions.

Dans votre situation particulière et vu les opérations diverses que vous signalez, il est bon de ne pas oublier que les prêts vous sont interdits, soit que vous preniez pour les faire sur les biens de la mission, soit sur ceux de la communauté : dans le premier cas, il vous faut la permission du Vicaire Apostolique, dans le second, celle de vos Supérieurs réguliers. (Voir Boury, *Direct.*, p. 413).

Etant donné la situation toute particulière de vos ouailles, si dignes d'être aidées comme il vous semblait pouvoir le faire, il n'est pas douteux que vous obtiendriez de vos Supérieurs les permissions nécessaires pour rendre régulière votre façon d'agir, moyennant reddition de comptes.

Q. — Je vous ai posé l'an dernier une question qui est restée sans réponse, sans doute la jugiez-vous de trop mince importance pour vous y arrêter. Au risque d'aboutir au même insuccès, je la renouvelle.

Il s'agissait de la formule *Passio Domini etc.* que le Rituel nous fait dire après l'absolution. Si tant est qu'on soit tenu de la dire, j'avoue n'en avoir jamais bien compris le sens et l'efficacité. Je sais qu'il y a controverse là-dessus en théologie morale. Raison de plus pour vous prier de m'aider à me former une opinion solide, satisfaisante. Comment une prière, qui ne fait pas partie du sacrement, peut-elle avoir une vertu sacramentelle, et surtout comment cette vertu peut-elle avoir un effet rétroactif sur les bonnes œuvres et souffrances du passé : *Quidquid boni feceris aut mali sustinueris,* etc. ? Si l'*Ami* le sait, je lui serais bien reconnaissant de me le dire. D'autres peut-être avec moi l'en remercieront.

R. — Puisque vous n'avez pas oublié la controverse dont cette formule est l'objet chez nos auteurs de morale, vous devez savoir qu'ils enseignent

communément qu'elle n'est pas obligatoire *de præcepto*, et qu'on peut par conséquent l'omettre sans péché. On n'est pas « tenu » de la dire par commandement d'une loi positive directe, qui n'existe pas. Au point de vue de la charité, c'est autre chose : nous y reviendrons tout à l'heure.

Tous les prêtres savent par cœur cette formule. Néanmoins, pour la clarté de notre explication, il peut n'être pas inutile de la remettre ici intégralement sous les yeux du lecteur. La voici : « *Passio Domini nostri Jesu Christi, merita Beatæ Mariæ Virginis et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ, et præmium vitæ æternæ. Amen.* » (Rituel, tit. III, c. 2, n. 3).

Avant d'entreprendre l'interprétation de ce texte, il nous faut vous signaler d'abord, cher confrère, la fausse traduction française que vous en donnez. Les deux verbes *feceris, sustinueris,* sont au futur, non au passé. Vous comprenez *fecisti, sustinuisti,* alors qu'il faut entendre *facies, sustinebis*. De là sans doute votre difficulté, très fondée, à vous expliquer la vertu « rétroactive » d'une parole *hic et nunc* prononcée par le prêtre, en relation actuelle avec le sacrement qui vient d'être administré.

L'*augmentum gratiæ,* en particulier, est inintelligible, s'il faut le rapporter au temps passé : argument péremptoire qui fixe déjà nettement le sens général de la phrase. Il en est de même de la *remissio peccatorum,* au moins dans l'opinion qui l'entend de la *remissio culpæ*. Même conclusion, d'ailleurs, si l'on voit dans cette expression la rémission de la *peine* due aux péchés passés ; car alors cette rémission, en tant que subordonnée au rite sacramentel *présent*, ne peut être soumise à une condition passée. La peine due aux péchés est bien présente, il est vrai ; mais la condition de la rémission, ce sont les bonnes œuvres. Or, c'est sur cette condition que porte formellement la vertu de la formule. A moins donc d'admettre une causalité rétroactive impossible, il faut conclure que les verbes *feceris, sustinueris,* sont au futur. On peut noter encore l'accusatif *remissionem* commandé par la préposition *in,* ce qui indique un mouvement dont le terme *ad quem* est nécessairement futur par rapport à son point de départ présent *a quo,* le rite actuel. Si la « rémission » est future, sa condition (les bonnes œuvres) l'est aussi.

Grammaticalement, c'est le futur dit *antérieur* ou *passé* qui est ici en cause, futur que quelques grammairiens appellent aussi *conditionnel,* parce qu'il vise, pour l'avenir, deux faits ou éléments unis ensemble par la relation d'antécédent à conséquent. « *Cetera, cum venero, disponam,* » dit S. Paul : *venero* est l'antécédent, *disponam* le conséquent ; ou, si l'on veut, *venero* la condition, *disponam* le conditionné. Les deux faits sont futurs, mais l'un sera antérieur ou « passé » par rapport à l'autre, d'où la dénomination de futur *conditionnel, passé, antérieur*.

C'est précisément ce caractère d'antériorité, plus ou moins strictement conditionnelle, qui explique pourquoi l'on n'a pas employé dans notre formule le futur simple absolu *facies, sustinebis,* parce que les bonnes œuvres, ainsi que les adversités méritoires, étant contingentes, il était plus exact de donner à entendre : *si aliquid boni feceris, si aliquid mali sustinueris, hoc sit tibi in remissionem, etc.*

Mais quelle est au juste la portée théologique de cette formule ? Son interprétation, malgré tout ce qu'en ont dit les auteurs, reste embarrassante. Ce ne doit pas être sans raison que l'Eglise l'a insérée dans l'ensemble de la forme rubricale complète de l'absolution. Qu'elle ne soit pas partie du sacrement, c'est entendu, et tout le monde en convient. Mais, d'autre part, on ne peut guère admettre non plus l'opinion, d'ailleurs peu commune, de ceux qui ne lui veulent reconnaître aucune vertu surnaturelle spéciale, en raison de sa conjonction étroite avec le sacrement, et l'assimilent purement et simplement à une prière ordinaire.

C'est au moins, d'après une opinion plus acceptable, et au premier chef, un sacramental.

Le sacramental dépend *ex opere operantis ;* cette condition posée, il vaut à son auteur, de la part de Dieu, un mérite et des faveurs, dans une certaine mesure de nous inconnue, mais certainement supérieure à celle des bonnes œuvres courantes analogues.

Dans le cas présent, les faveurs expressément attachées à la prière *Passio Domini...* se réfèrent à trois objets nettement désignés : *remissio peccatorum, augmentum gratiæ, præmium vitæ æternæ*. Les deux derniers « effets » se comprennent aisément. Le vague de leur énoncé permet d'y comprendre en bloc les futurs *auxilia,* de grâce et de salut, que la miséricordieuse providence surnaturelle de Dieu voudra bien mettre à la disposition du pécheur qui vient de se confesser, à l'occasion de ses bonnes œuvres futures, et cela comme résultante, souvenir, récompense, de son absolution sacramentelle.

Plus difficile est le commentaire du *remissio peccatorum*. D'aucuns y voient des grâces spéciales réservées pour la *remissio culpæ* des fautes de l'avenir. D'autres, beaucoup plus généralement, pensent que c'est la rémission de la *peine* due au péché qui est ici en cause ; mais, tantôt ils l'étendent aux peines « restantes » de tous péchés en général, et tantôt ils la restreignent aux seuls péchés présentés comme matière à l'absolution sacramentelle.

Nous devons enfin une mention à part et détaillée au sentiment de S. Thomas (*Quodl.* III, 28), partagé par S. Alphonse (l. V ou VI suivant les éditions, n. 507), et par beaucoup d'auteurs très cotés en théologie morale.

Le Docteur Angélique part de cette idée initiale que la satisfaction proprement sacramentelle (la pénitence imposée au pénitent) peut n'être pas suffisante pour compenser intégralement toute la peine temporelle due au péché, parce que le con-

fesseur, pour ne pas surcharger trop ni décourager le pécheur, ne lui impose qu'une pénitence trop faible, disproportionnée à la gravité de ses fautes. Reste donc « un supplément » à payer. Ce supplément, le sujet absous peut, s'il le veut, le fournir lui-même par les œuvres expiatoires de sa propre bonne volonté. C'est à ces œuvres de satisfaction spontanée que se rapporte, d'après S. Thomas, le *quidquid boni feceris...*, et en prononçant la formule le prêtre leur communique par avance une efficacité satisfactoire analogue à celle de la pénitence sacramentelle proprement dite. Et le S. Docteur conclut ainsi : « *Hæc quæ præter injunctionem expressam facit* (pœnitens) *accipiunt majorem vim expiationis culpæ præteritæ ex illa generali injunctione qua sacerdos dicit :* Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum. *Unde laudabiliter consuevit hæc* (la formule *Quidquid boni feceris*) *a multis sacerdotibus dici, licet non habeat majorem vim ad præbendum remedium contra culpam futuram ; et quantum ad hoc, talis satisfactio* (les œuvres expiatoires du pénitent) *est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpæ commissæ expiativa.* » A noter le titre de l'article, ainsi libellé : *Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis.*

S. Thomas admet donc le caractère « sacramentel » de la satisfaction complémentaire visée dans le *feceris*, non pas qu'il en fasse, sous ce rapport, une partie du sacrement, ni qu'il la mette absolument sur le même pied que la pénitence officiellement imposée par le confesseur. Sans la déterminer davantage, ce qui eût été difficile, il lui accorde néanmoins une vertu propre satisfactoire dérivée de son étroite union avec le sacrement dans la parole du prêtre.

Ainsi présentée, cette opinion nous paraît de toutes la plus acceptable, d'autant mieux que sa probabilité rationnelle intrinsèque se trouve renforcée par l'autorité des deux plus grands Docteurs du dogme et de la morale.

Quoi qu'il en soit du doute qui plane malgré tout sur les détails du problème, il paraît bien difficile de ne pas tenir pour certain que le bien spirituel du pénitent est réellement intéressé à la récitation de cette prière « sacramentelle » par le prêtre en tant que ministre du sacrement de Pénitence. C'est une raison très suffisante pour que notre « charité » se garde bien de l'omettre, sauf raisons excusantes, étant donné qu'à ce motif de charité doit se joindre, dans une âme sacerdotale droite et zélée, le souci de la déférence obéissante qui est due aux prescriptions rituelles de l'Eglise, surtout en matière sacramentaire. Pour qu'on ne prenne point le change sur la portée de cette conclusion pratique, nous répétons que la formule n'est point *de præcepto* et que seulement *laudabiliter dicitur,* suivant le mot du Concile de Trente, écho fidèle du texte de S. Thomas que nous venons de citer.

Le lecteur pensera sans doute avec nous, comme conséquence de cette doctrine, que l'on devrait avoir soin de rappeler ou d'apprendre aux fidèles (au catéchisme ou ailleurs) : 1° que tout péché, même absous, entraîne la dette d'une certaine pénalité à subir comme satisfaction à la justice divine ; 2° que l'effet sacramentel propre de la pénitence imposée en confession est précisément d'éteindre cette dette ; 3° que la dette cependant n'est éteinte que partiellement, si les péchés sont graves alors que la pénitence est légère ; mais 4° que le pénitent peut très bien, s'il le veut, compléter le paiement de la dette, par les œuvres expiatoires de sa bonne volonté ; et 5° que c'est toujours, de la part du pénitent, une très salutaire pensée que d'accepter volontiers ou de demander spontanément à son confesseur l'imposition de quelque forte pénitence, parfaitement assurée toujours, celle-là, d'une pleine efficacité sacramentelle.

Q. — Que pense l'*Ami* du cas suivant ? Un prêtre est désigné par l'Evêque comme confesseur ordinaire d'une grande communauté de religieuses, et la juridiction donnée est limitée par l'Evêque à ladite communauté nommément indiquée sur la feuille de pouvoirs.

1° Le confesseur, — qui n'a pas dans le diocèse d'autre juridiction que celle sur lesdites sœurs de la communauté, — peut-il entendre les religieuses de ce couvent aussi en dehors du couvent ?

2° Ce confesseur tombe-t-il sous les can. 522 et 523, c'est-à-dire peut-il aussi confesser licitement et validement d'autres religieuses qui s'adressent à lui dans les conditions indiquées dans les deux canons nommés ?

R. — Avant de répondre à vos deux questions, il nous faut établir les quelques points suivants.

1. — La fonction de confesseur ordinaire n'est pas, à proprement parler, un office ecclésiastique. C'est bien un office ecclésiastique au sens large, puisqu'il y a là « charge qui s'exerce légitimement pour une fin spirituelle, » aux termes du can. 145, § 1. Mais (et c'est ce que nous voulons dire) ce n'est pas un véritable office ecclésiastique, un office ecclésiastique « au sens strict » (cf. même can.), le seul dont il puisse être question quand il s'agit, comme c'est le cas, d'élucider un point de droit (même can. § 2).

Ce qui manque à la fonction de confesseur ordinaire pour être un véritable office ecclésiastique, c'est le *stabiliter constitutum,* au moins *subjectivement :* le titulaire de cette charge ne reçoit pas un titre de soi perpétuel, puisqu'il n'est nommé, de par le droit, que pour trois ans seulement (c. 526), il a simplement un mandat temporaire.

Donc, le confesseur ordinaire n'a pas la juridiction *ordinaire* pour entendre les confessions, juridiction qui découle d'un office, mais la juridiction *déléguée.* D'ailleurs le Code parle, pour cette faculté de confesser les religieuses, de juridiction *spéciale* (c. 876, § 1), ne nomme pas le confesseur de religieuses parmi ceux qui ont la juridiction sacramentelle ordinaire, et mentionne au contraire la faculté de confesser les religieuses à propos de la juridiction *déléguée* (c. 873, 874).

2. — La juridiction déléguée comporte les pouvoirs qui sont nettement spécifiés dans l'acte de

la délégation, à tel point que dépasser les limites marquées dans cet acte, c'est agir de façon invalide (c. 203, § 1). C'est pour ce motif qu'il convient toujours de donner par écrit des pouvoirs délégués, parce qu'il est plus facile ainsi non seulement d'en fournir la preuve, nécessaire parfois (c. 200, § 2), mais aussi de savoir exactement l'étendue et les limites des pouvoirs reçus.

3. — La juridiction déléguée pour la confession (le pouvoir de confesser des religieuses) peut subir des limitations déterminées, dit le can. 878, § 1, limitations qui sont laissées à la conscience prudente de l'Ordinaire *(ibid.,* § 2).

Le droit ne distinguant pas, ces limitations peuvent porter soit sur les personnes, soit sur la matière (péchés dont l'absolution est réservée), soit sur les lieux (exclusion de tel lieu, défense de confesser en tel endroit, pouvoir de confesser en tel lieu seulement, etc.).

Ces limitations dépendent de la volonté du Supérieur qui délègue, volonté exprimée par le mandat de délégation.

4. — Enfin, le confesseur d'une maison religieuse n'est pas un délégué *ad universitatem causarum,* car il n'est pas le confesseur de toutes les religieuses du diocèse, mais d'une maison nettement spécifiée. Sa délégation est donc de stricte interprétation (can. 200, § 1).

Ceci dit, nous pouvons plus facilement répondre.

* * *

Ad I. Il y a plusieurs hypothèses à faire.

Si la feuille de pouvoirs marque *le lieu* où les confessions doivent se faire, au couvent, par exemple, les confessions doivent se faire là et pas ailleurs. Pour la licéité, c'est bien certain. Quant à la validité, tout dépend de la volonté de l'Ordinaire. S'il s'agissait d'un prêtre qui aurait des pouvoirs pour le reste, ou une partie, du diocèse, nous dirions qu'il n'est pas du tout à présumer que l'Ordinaire ait voulu faire de ce point une question de validité. Mais dans les circonstances que vous précisez, nous n'en savons rien.

Le mieux, c'est donc de poser la question à l'Ordinaire lui-même. Cela vaudra certainement mieux que d'user de la latitude du can. 209, qui, dans ce cas de doute, rendrait l'absolution valide. N'oubliez pas que *le doute* est une situation anormale, et que vous avez l'obligation morale de l'échanger contre la certitude quand c'est possible, et dans le cas c'est très facile. Ce n'est même nullement gênant, si les intentions du confesseur, comme nous devons le supposer, sont droites.

Si la feuille de pouvoirs ne marque pas le lieu où la juridiction doit s'exercer, l'absolution peut être validement donnée dans tout le territoire du déléguant, mais pas en dehors de ce territoire, puisque le confesseur n'a que la juridiction déléguée (cf. c. 881, § 2).

Pour la licéité, il est fort à présumer, d'après les circonstances (le confesseur n'ayant pas d'autres pouvoirs que celui de confesser les religieuses spécifiées), que la confession de ces religieuses ailleurs que dans la communauté serait illicite, de par l'intention de l'Ordinaire.

Il serait prudent aussi, dans tous les cas, de consulter les Statuts diocésains, qui peuvent contenir des stipulations sur la manière d'interpréter sur ce point, ou d'exercer, la juridiction de la pénitence ou la juridiction déléguée en général.

Par ailleurs, dans cette situation du confesseur ordinaire, qui a le droit et le devoir de confesser à l'intérieur du couvent, à qui les religieuses ont le droit et le devoir *habituel* de se confesser (sauf les circonstances spéciales des can. 522 et suiv.), et qui confesse les religieuses en dehors du couvent, nous ne voyons, permettez-nous de le dire très clairement, qu'une porte ouverte à de nombreux abus, et même à quelques-uns fort regrettables et peut-être dangereux.

Nous ne pouvons pas supposer, évidemment, que le confesseur dont il s'agit, confessant dans une église, par exemple, ces religieuses, ait le dessein d'attirer ainsi à son confessionnal d'autres fidèles, qu'il pourrait ou s'imaginerait pouvoir absoudre en vertu de l'erreur commune ou de tout autre subterfuge juridique. Ce serait un moyen gravement illicite et coupable de suppléer ainsi à la juridiction que l'Ordinaire n'a pas entendu lui conférer.

Mais s'il y a un motif raisonnable de confesser les religieuses en dehors de la maison, c'est très probablement que, dans cette communauté, les choses ne se passent pas avec la régularité requise par le droit. C'est assurément une raison de plus d'en référer à l'Ordinaire.

Serait-ce qu'il y a, dans cette « grande communauté de religieuses, » plusieurs confesseurs ordinaires ? Si ces confesseurs ont le pouvoir et la mission de confesser, *in solidum,* dirions-nous, de telle sorte que les religieuses puissent à leur gré s'adresser à l'un ou à l'autre, et qu'il soit question, pour éviter des inconvénients quelconques, de se confesser à tel confesseur plutôt qu'à tel autre en dehors de la maison, c'est qu'il y a dans la communauté une situation irrégulière, et dont il vaut mieux encore que l'Ordinaire soit averti. Chacun ne fait pas son devoir dans cette communauté sur le point très grave de la liberté des confessions, et il appartiendra à l'Ordinaire d'y remédier.

Si chacun des confesseurs ordinaires était délégué pour une fraction distincte et spécifiée de la communauté, la confession au confesseur dont vous parlez, d'une religieuse qui ne serait pas de son groupe, serait nulle. Ce confesseur n'est en effet le confesseur ordinaire que des religieuses de son groupe. Il n'a pas le pouvoir de confesser les femmes dans le diocèse, l'absolution qu'il donnerait ici serait donc nulle, sauf en danger de mort. Ceci en raison du manque de la juridiction spéciale requise pour la validité (c. 876, § 1), et de la réponse que nous allons faire à la seconde question.

Ad II. Non, et la confession dans ces cas serait non seulement illicite, mais nulle. Le motif de la

nullité, c'est que ces canons parlent de confesseur « approuvé pour la confession des femmes. »

Or, d'après votre exposé, le confesseur dont il s'agit n'a aucun pouvoir de confesser dans le diocèse, puisque « la juridiction donnée est limitée par l'Evêque à ladite communauté nommément indiquée dans la feuille de pouvoirs, » et que le confesseur « n'a pas d'autre juridiction dans le diocèse. » Les conditions requises par les canons pour la validité sont absentes.

Q. — Un propriétaire peut-il louer un appartement à des concubinaires notoires ? Que doit-il faire si le concubinage n'a eu lieu ou n'est connu qu'après l'entrée en possession ?

R. — Un acte tire sa moralité de l'objet, de la fin, des circonstances.

L'usage des appartements qui fait l'objet du bail à loyer n'est autre que l'habitation. Réaliser un gain est le motif de la location. Objet et fin sont donc honnêtes, ne nous y arrêtons pas.

Mais que penser de la circonstance spéciale de la location faite à des concubinaires, et à des concubinaires notoires ? Ne vient-elle pas jeter une note d'immoralité sur un acte bon par ailleurs *ex objecto et fine,* et partant le rendre illicite au for de la conscience ?

Il semble que non. Et voici les raisons :

1° L'habitation est une nécessité de nature. A ce titre, elle prime. L'homme a besoin de se loger comme de se vêtir et de se nourrir. Le logement comme le vêtement et la nourriture font partie du vivre, et qui plus est, ils doivent être en rapport avec la situation sociale de l'individu. L'homme a le droit non seulement de vivre, *vivere,* mais de vivre convenablement, selon sa condition, *vivere convenienter,* dirait S. Thomas. Le logement comme le vêtement fait partie intégrante des exigences de la vie. Il regarde la nécessité de l'homme, indépendamment de sa qualité morale : roi ou roturier, juste ou pécheur, il faut se loger. Il est donc licite de louer des appartements à des concubinaires. Ce n'est pas en tant que concubinaires, mais en tant qu'hommes, qu'on leur loue un logement.

2° Un concubinaire notoire est un pécheur public. Mais l'hérétique, l'apostat, le schismatique, le communiste sont aussi des pécheurs publics dont les péchés, en soi et dans leurs conséquences sociales, sont plus redoutables encore que celui des concubinaires. Or on ne fait pas difficulté pour louer un appartement, par exemple, à un protestant, à un Russe schismatique, à un franc-maçon notoire. Pourquoi en ferait-on pour des personnes pas mariées ?

3° Les pécheurs quels qu'ils soient sont *ex se* aussi haïssables que le concubinaire. Certains même le sont davantage, tels le blasphémateur, le parjure, le voleur. Il faudrait donc entendre la confession de tous les chercheurs de logement avant de leur consentir une location ? A ce compte, ce serait bientôt la crise du logement dans un autre sens et la ruine des propriétaires d'appartements à louer.

4° La charité nous fait un devoir d'aimer les pécheurs, à l'exemple du Christ, et de leur pardonner leurs fautes. Serait-ce les aimer que de les mettre à la porte ou, ce qui revient au même, de leur fermer la porte quand ils demandent l'hospitalité, en payant ?

— Pourtant, malgré toutes ces raisons, c'est le contraire qu'il faut penser *en principe.* Nous avons soin de dire : *en principe ;* et nous allons nous expliquer.

Un acte reçoit de son objet sa moralité primaire et essentielle. Il reçoit ensuite de sa fin une certaine moralité secondaire, mais pourtant d'une importance notable, car parmi les circonstances qui entourent l'acte humain dans sa production, la fin est celle qui en le motivant lui donne une qualification plus formelle. Il en reçoit enfin des multiples autres circonstances qui, de près ou de loin, ont avec lui une relation.

Or l'homme est un être social. Par ses actes extérieurs, il entre en relation avec ses semblables. De ce fait, ces actes ont, indépendamment même de sa volonté, une relation avec le prochain : ils sont vus, par exemple, ils sont entendus, approuvés, imités, critiqués, etc. Sous cet aspect, ils relèvent de la conscience morale, et des vertus comme la justice et la charité les viennent régler selon la juste mesure de la raison éclairée par la foi. Dieu, de qui tous nos actes relèvent en définitive, leur a donné leur règle suprême exprimée dans le commandement de la charité : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Aimer son prochain comme soi-même, c'est lui vouloir et lui faire tout le bien que nous nous désirons à nous-même pour parvenir à la possession consommée de la béatitude dans la gloire de la vision béatifique. La charité nous prescrit donc d'éviter au prochain tout ce qui serait son mal, au premier chef le péché qui serait le mal de son âme entraînant sa damnation éternelle. Elle nous interdit de porter le prochain au mal, de le malédifier, de le scandaliser. Or, tous nos actes extérieurs, que nous le voulions ou non, sont capables d'avoir une répercussion de bien ou de mal, de bon ou de mauvais exemple, d'édification ou de scandale sur le prochain. Nous devons y prendre garde. Un acte bon en soi ou simplement indifférent cessera de l'être si, par suite de circonstances, il devient pour le prochain une pierre d'achoppement. La charité le réprouvera et la conscience en son for le condamnera et l'interdira comme un péché de *scandale.*

La location d'un appartement est un acte qui doit être examiné à la lumière de ces données toutes simples. Y a-t-il *scandale* à louer à des concubinaires notoires ? La solution du cas proposé est tout entière dans la réponse à cette question.

Les actes de l'homme ont des conséquences naturelles qu'il est impossible d'éviter. Ainsi l'adultère public a pour conséquence naturelle le scandale.

Le concubinaire notoire, qu'il le veuille ou non, est un scandaleux. La nature de son péché est telle qu'elle trouve dans les passions humaines un écho facile. Elle exerce sur les instincts mauvais une puissante attraction. Le scandale de ce péché plus pernicieux mérite une réprobation plus sévère. Au nom de la charité, il faut fuir le scandaleux, il faut le faire fuir pour que sa peste ne se propage point. Refuser d'ouvrir au concubinaire notoire scandaleux qui frappe à la porte, c'est faire un acte de charité envers le prochain. Voilà le principe.

L'application est-elle toujours aussi simple ? Ne sera-t-il jamais permis *en fait* de passer un bail avec des concubinaires ? La réponse n'est pas dans un *oui* ou un *non* catégorique. Cela dépend. Les circonstances d'un acte sont multiples et leurs effets se contrarient les uns les autres, se confirment, s'aggravent ou se détruisent. Je suppose que deux amants cherchent un logement pour entrer en vie commune hors mariage. Ils sont déjà concubinaires en affection. Leur consentir un bail à loyer est un acte qui va leur permettre de le devenir en fait et de donner du scandale. Sera-ce permis ? Certes non, car ce serait coopérer en quelque sorte à leur concubinage en le rendant possible de fait. Leur scandale rejaillirait sur le complaisant propriétaire, que tous les sages de la morale anathématiseraient d'un commun accord comme un scandaleux lui-même.

Mais voici un ménage de concubinaires notoires pressé par de dures nécessités de trouver au plus vite un logement. Il n'est point imaginaire de concevoir ces nécessités. Il y a des enfants qui ne sont pas responsables de la faute de leurs parents et vont coucher à la belle étoile. C'est simplement la vie chère, la difficulté de se loger à bon marché qui fait qu'on s'adresse à vous, propriétaire d'un petit logement. Que sais-je ? Fort du principe qu'un scandaleux doit être écarté, omettrez-vous de prendre en considération ces circonstances ? Elles changent l'aspect de la situation. Scandaleux vous-même en ouvrant toutes grandes vos portes à des concubinaires, vous cesserez de l'être en raison de circonstances particulières qui, sans doute, ne détruiront pas le scandale du locataire, mais qui transformeront en acte de charité le geste du propriétaire, surtout s'il a pris la précaution, sans avoir pour cela besoin de recourir à l'appariteur public, de faire savoir dans son entourage la raison de son agissement. Le prochain était dans la nécessité grave, extrême peut-être, il fallait le secourir : c'est là que le droit à la vie, à la nourriture, au logement réclame sa primauté. Mais il n'y a plus scandale, sinon *per accidens,* chez ceux qui ne connaissent pas la vérité, mais pourront l'apprendre demain, et en attendant doivent se mettre en garde contre le jugement téméraire. Bref, la raison du mal étant supprimée, la location garde sa bonté intrinsèque et son mérite.

Mais en dehors de ces cas de nécessité, le scandale donné par le propriétaire, qui consiste en ce fait qu'il semble approuver ou simplement excuser une situation inexcusable de concubinage notoirement scandaleux, demeure avec des variations de gravité qui sont à apprécier pour chaque cas particulier. Supposez que, dans le cas proposé, le propriétaire, non seulement comme tout chrétien, mais pour des motifs très particuliers tirés de sa situation sociale, parce qu'il est éducateur, magistrat, prêtre, aie le devoir rigoureux de donner le bon exemple : son action aurait dans la foule des âmes simples un immense et profond retentissement au détriment de la morale catholique. Par contre, si le propriétaire se trouvait lui-même dans la situation répréhensible de son locataire, l'écho de son scandale serait fort atténué, car avec son bon sens pratique, le peuple sans grand étonnement traduirait son sentiment avec le proverbe : « Qui se ressemble, s'assemble. » Il n'en serait que peu ou point scandalisé. Mais, cette exception fortuite mise à part, il est certain que la responsabilité varie avec l'étendue du mal possible.

Pourtant, si tout à l'heure la nécessité temporelle grave des pécheurs publics a pu être envisagée pour autoriser un propriétaire à leur ouvrir les portes de son appartement à louer, que dirons-nous de la *nécessité spirituelle ?* La charité ne nous fait-elle pas un devoir plus pressant de secourir notre prochain ? C'est vrai ; mais ne nous y trompons pas. D'abord le juste est plus notre prochain que le pécheur et l'ordre de la charité est que nous n'exposions pas au péché celui qui est fragile, sous le prétexte de tenter un essai de salut aléatoire auprès du pécheur. La location en question n'est pas non plus un moyen de soi ordonné à la conversion du pécheur qui, du reste, ne manque pas de moyens directs de rentrer en grâce avec Dieu.

Mais nous venons d'insinuer un point délicat. Supposons, pour le préciser, que la location puisse par un concours de circonstances devenir un moyen de conversion. Par exemple, le propriétaire prévoit qu'il jouira d'une certaine influence sur le faux ménage et il a l'espoir de faire baptiser les enfants, puis d'amener les parents à régulariser leur situation. Certes, voilà des circonstances à considérer. Deux effets peuvent également se produire : le scandale du prochain et la conversion des pécheurs. Lequel l'emportera pour autoriser ou écarter la cause qui les doit produire : la location ? Si le bien procuré est capable de compenser le mal fait, la décision en faveur de la location sera licite, car nous aurons la raison proportionnellement grave exigée par les théologiens moralistes pour permettre un acte cause d'un double effet, l'un bon, l'autre mauvais. Or, ici, le scandale est certain. La conversion prévue l'est-elle pareillement ? Sans aucun doute, on ne saurait mettre en parallèle un scandale certain avec une vague probabilité. Il faut donc au moins qu'il s'agisse d'un espoir fondé. — Il est impossible de donner une règle absolue, car tout dépend d'une appréciation d'espèces. Cependant nous remarquerons que le scandale est double : il y a d'abord celui donné par la situation des concubinaires, et

celui-là est inévitable ; il y a aussi celui que pourra donner le propriétaire, et celui-ci est éventuel. Il est éventuel, car il est possible de l'empêcher, tout au moins de l'atténuer, en faisant connaître ou en laissant deviner avec évidence qu'une raison d'apostolat a motivé l'acte en apparence peccamineux du propriétaire. Il suffirait d'avertir quelques personnes judicieusement repérées pour faire office de servantes à la rumeur publique. Ces précautions prises, nous estimerions que l'espoir fondé d'obtenir une régularisation du faux ménage ou le baptême des enfants serait facilement la raison proportionnellement grave suffisante pour mettre à l'aise la conscience du charitable propriétaire. L'espoir caressé, souhaitons-le, viendrait détruire tout scandale et en se réalisant faire surgir du mal le bien qui édifie.

Nous n'avons pas besoin de dire que nous ne verrions jamais une raison suffisante dans le gain à réaliser, en dehors du cas exceptionnel de grave nécessité du propriétaire lui-même. Car périsse un sordide gain et vive plutôt mille fois l'indigence, que le moindre scandale donné au plus petit de ceux dont le Sauveur a dit : « Celui qui scandalisera l'un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât au cou la meule qu'un âne tourne, et qu'on le précipitât au fond de la mer. » (Matth., XVIII, 6).

Nous nous résumons. *En principe,* nous n'autoriserions pas la location d'un appartement à des concubinaires notoires, à cause du scandale qui en résulte. *En fait,* nous la tolèrerions quand, *positis ponendis,* des raisons graves font cesser de la part du propriétaire le scandale causé par son action propre. Ces raisons sont principalement l'extrême ou grave nécessité temporelle des locataires ou du propriétaire, une raison de bien considérable, spécialement de bien spirituel. Nous en dirions autant de la location à consentir à des pécheurs d'une autre espèce, hérétiques ou francs-maçons, par exemple, si pareillement elle comporte du scandale.

Les objections formulées au début trouvent leur solution dans ce qui précède.

Un épilogue à la question : — Que faire si le concubinage n'a lieu ou n'est connu qu'après l'entrée en possession ?

Contre un bail en règle, vous demeurerez impuissant. Il faudra donc subir la présence des locataires scandaleux. Mais à l'expiration du bail, si la situation est telle qu'elle n'aurait point permis de le consentir, il faudra en refuser le renouvellement. Il y a lieu, en effet, d'urger le départ des concubinaires comme il y a lieu d'urger la cessation du scandale. Accepter une situation de fait quand on peut la faire cesser est une forme d'y donner son consentement. Renouveler le bail serait ajouter au scandale des concubinaires le scandale du propriétaire. Assainissez l'atmosphère ambiante : l'hygiène morale n'importe pas moins que l'hygiène physique.

Q. — L'*Ami* rendrait grand service aux missionnaires et à ceux qui ont à leur venir en aide dans la solution de leurs cas de conscience, s'il voulait donner un commentaire détaillé du canon 1127.

Ce canon peut être extrêmement utile, puisqu'il dispensera souvent de recourir à des solutions longues et finalement incertaines en bien des cas ; mais encore faut-il en connaître la portée exacte et complète. Les PP. Vermeersch et Cappello sont les plus explicites en la matière, mais les cas qu'ils ne font que signaler gagneraient à être développés.

R. — L'*Ami* veut bien essayer de répondre à votre désir et donner un commentaire aussi précis que possible du canon 1127, car il ne doute pas que, comme vous le dites, l'intelligence bien nette de la doctrine qui y est enseignée ne soit très utile aux missionnaires et ne les tire souvent d'embarras, en des circonstances où ils pourraient rencontrer de sérieuses difficultés.

Ledit canon est ainsi conçu : « *In re dubia privilegium fidei gaudet favore juris.* » Ce qui veut dire que si un doute positif surgit soit sur la valeur d'un mariage contracté dans l'infidélité par quelqu'un devenu ensuite chrétien, soit sur son droit d'user, en tel cas déterminé, du privilège paulin, il peut, pour la sauvegarde de sa foi, recourir au privilège qui lui permet de rompre le premier mariage, pour épouser une personne chrétienne.

I. — Pour bien se rendre compte de la concession consacrée par le canon cité, il faut remarquer, tout d'abord, qu'il ne s'agit pas ici de ce qu'on peut appeler l'*usage normal* du privilège paulin, exigeant le *discessus* physique ou au moins *moral* de la partie restée infidèle, *discessus* constaté officiellement par la réponse faite à l'*interpellation* adressée à cette même partie infidèle, qui refuse ou de se convertir ou de cohabiter ou les deux, selon les cas, refus qui permet à la partie convertie de contracter une nouvelle union. Il en est de même de la dispense de l'interpellation, ou *déclaration* faite par le Saint-Siège que, dans le cas actuel, il est inutile ou impossible de recourir à l'interpellation et donc que la partie convertie peut l'omettre et user quand même du privilège. (Canons 1120 à 1124).

Ici, c'est-à-dire dans les cas visés par le canon 1127, il s'agit, non plus d'explorer la volonté de la partie restée dans l'infidélité, mais de constater le fait : ou que le mariage contracté dans l'infidélité est vraiment *douteux* d'un doute *positif,* c'est-à-dire vraiment fondé en raison ; ou que, même si le mariage est certain, il y a une raison vraiment sérieuse de penser que la partie convertie peut recourir au privilège paulin dans tel cas donné, bien que, après examen sérieux de toutes les conditions avec lesquelles ce cas se présente, on ne puisse affirmer avec certitude le droit au privilège.

Cette constatation faite et le bien spirituel du converti demandant qu'il se sépare de la partie encore infidèle, on peut lui permettre, sans autres formalités, un nouveau mariage avec une personne fidèle, que la partie infidèle veuille ou non continuer à cohabiter pacifiquement.

Il y a lieu aussi, pour bien délimiter la matière, de se rendre compte que les cas visés par notre canon 1127 ne rentrent pas non plus dans ceux prévus par le canon 1125 qui étend à tout l'univers les concessions faites, il y a plus de trois siècles, à certaines missions, concessions qui concernent :

La 1re, les polygames convertis qui *ignorent* quelle a été leur première épouse, et à qui il est permis de choisir celle qu'ils préfèrent parmi toutes leurs femmes, que celle qu'ils choisissent soit ou non convertie. (Paul III).

La seconde permet au polygame converti qui, tout en sachant quelle a été sa première épouse, ne peut que très difficilement la retrouver, de garder comme légitime épouse celle de ses autres femmes qui se convertit et est baptisée avec lui. (S. Pie V).

La 3e concession, celle de Grégoire XIII, concernant tout infidèle converti, polygame ou non, qui ne peut interpeller sa première épouse, parce qu'il ne sait où la trouver ou parce qu'il lui est difficile d'aller jusqu'à elle, parce que le voyage pour la rencontrer est trop long et trop pénible, porte que cet infidèle pourra être dispensé *ipso jure* par l'*Ordinaire* ou le *curé* de l'interpellation et épouser une personne *fidèle*, c'est-à-dire *catholique*, même d'un autre rite, quand même elle n'aurait jamais été parmi ses épouses. (Voir un commentaire détaillé du canon 1125 dans l'*Ami* 1921, p. 553, et 1922, p. 542).

Il ne s'agit donc pas, dans le canon 1127, de ces dernières concessions, où le plus grand nombre des auteurs voient l'exercice d'un pouvoir spécial du Souverain Pontife de dissoudre, en faveur de la foi et en dehors de l'usage du privilège paulin, un mariage contracté dans l'infidélité, après la conversion et le baptême de l'un des époux, tandis que d'autres, après Benoît XIV, n'y voyaient qu'une application du privilège paulin : question plus théorique que pratique et sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister ici.

— En considérant de près cet exposé, on se rend compte aisément de la différence qu'il y a entre ces trois modes d'application du privilège de la foi à l'époux qui se convertit, l'autre restant dans l'infidélité.

Dans l'usage normal du privilège paulin proprement dit, il faut que le *discessus* de l'infidèle soit *constaté* au moyen de l'interpellation, ou qu'une déclaration du Saint-Siège dispense de cette interpellation en raison de son impossibilité morale ou de son inutilité dûment constatée.

Dans l'usage des concessions de Paul III, de S. Pie V et de Grégoire XIII, la constatation sommaire des faits sur lesquels s'appuient ces concessions, suffit pour que ce converti puisse recourir au privilège de la foi, sans interpellation ni sans dispense émanant *hic et nunc* du Saint-Siège.

Dans l'application du principe posé par le canon 1127, il suffit de constater par enquête qu'il y a un *doute sérieux* sur la validité du mariage conclu dans l'infidélité, ou sur les conditions requises pour l'usage normal du privilège paulin, pour que le converti puisse user du privilège de la foi, dès lors que son bien spirituel le demande.

II. — La matière étant ainsi délimitée, venons à l'explication de ce canon 1127 : « *En chose douteuse, le privilège de la foi jouit de la faveur du droit.* »

Remarquons tout d'abord que ce principe l'emporte sur un autre également formulé par le canon 1014, dans lequel il est dit : « *Le mariage jouit de la faveur du droit, de sorte que, dans le doute, il faut tenir le mariage pour valide*, jusqu'à preuve *du contraire, sauf la prescription du canon 1127.* »

Donc, toutes les fois que ces deux principes entrent en conflit au sujet d'un mariage célébré dans l'infidélité et que la foi de l'époux converti péricliterait si le mariage douteux était tenu pour valide, le privilège de la foi l'emporte, et il est permis au converti de contracter une nouvelle union, sans tenir compte du canon 1014.

Si le bien spirituel du converti ne demande point que le mariage douteux soit rompu, le principe que « dans le doute le mariage douteux doit être tenu pour valide » reprend son droit.

Le canon 1127 parle en général et sans restriction aucune de *tout doute* quel qu'il soit, relatif à un mariage susceptible d'être dissous en faveur de la foi : *in re dubia.* Il s'applique donc à tous les cas où un doute *positif,* c'est-à-dire fondé en raison, rend suspecte la valeur d'un mariage conclu dans l'infidélité, de quelque manière que ce soit. Mais aucun compte ne peut être tenu d'un doute *négatif* qui, ne reposant sur rien, ne peut rendre vraiment douteux le contrat matrimonial.

Or, ce doute positif peut porter : 1° sur le *fait* du mariage contracté dans l'infidélité, c'est-à-dire : tel homme et telle femme déterminés vivant dans un semblant d'union conjugale, ont-ils eu vraiment l'intention de conclure un mariage ? ou bien ont-ils voulu seulement vivre ensemble sans entendre conclure un vrai mariage ? Il peut y avoir lieu de douter, lorsque, par exemple, ils auront omis certaines des cérémonies usitées dans ce qui est tenu dans le pays pour un vrai mariage, sans que cependant on puisse s'assurer qu'ils ont par là manifesté la volonté de ne pas se marier.

2° Le doute peut porter sur la *validité* du mariage conclu : N'y a-t-il pas eu telle condition contraire à l'indissolubilité ou à l'unité du mariage introduite dans le contrat ? Le consentement donné n'a-t-il pas été vicié par une certaine violence faite à la femme ? L'homme et la femme ne sont-ils pas frère et sœur, ou du moins n'y a-t-il pas doute sérieux sur ce point ? N'y a-t-il pas, à en croire la rumeur publique, sans qu'on puisse le constater autrement, *impuissance* de la part de l'un des époux ?

Il va de soi que le doute, dans tous ces cas, doit résulter d'une enquête sérieuse, et qu'on ne peut pas regarder *a priori* comme douteux telle catégorie de mariages qu'on tient pour suspects parce que, par exemple, le divorce est commun dans

telle tribu ainsi que la polygamie, ce qui porte à croire que les époux ne veulent pas d'un mariage indissoluble et le mari d'un mariage excluant la polygamie.

On sait, en effet, que l'erreur sur ces propriétés essentielles du mariage, n'annule celui-ci que si elles ont été explicitement excluses dans le contrat. C'est donc ce dont il faut se rendre compte et, en cas de doute positif sérieux sur ce point, on permettra au converti dont la foi y serait intéressée, de conclure un nouveau mariage. Ce doute pourra plus aisément se rencontrer là où la condition du divorce éventuel est explicitement posée dans les conventions entre les parents ou les entremetteurs, surtout si les futurs déclaraient ensuite adhérer aux conventions débattues en dehors d'eux.

Dans tous les cas, pour déclarer le mariage douteux, il faut des raisons sérieuses de penser que la condition a été vraiment admise par les époux, bien qu'on ne puisse en être moralement certain.

3° Le doute peut porter aussi sur la *personne* de la première femme d'un polygame qui a épousé à peu près simultanément deux femmes, et qui ne peut plus dire avec certitude laquelle des deux a été la première, quoiqu'il y ait probabilité que c'est celle-ci plutôt que celle-là.

4° Il peut porter aussi sur la *valeur* d'un mariage conclu dans l'infidélité avec un empêchement édicté par une loi civile ou introduit par la coutume, et tel que dans le pays on ne tient pas pour légitimement mariés ceux qui contractent dans ces conditions. Le droit qu'aurait le pouvoir public ou la coutume de créer des empêchements dirimants pour les infidèles étant douteux, le mariage conclu malgré l'un de ces empêchements sera aussi douteux, à moins qu'il ne soit prouvé que les époux ont voulu, malgré cela, un vrai mariage. Si la preuve n'est pas faite, l'union reste douteuse et donc susceptible d'être rompue en faveur de la foi. S'il était prouvé que les époux, en raison de cet empêchement, ont entendu ne pas se marier véritablement, le mariage serait nul.

5° Il peut y avoir aussi mariage douteux en raison d'un doute sur le *baptême* de l'un des deux conjoints, lorsque, par exemple, il y a des raisons de croire que l'un des époux a été baptisé dans l'enfance, quoiqu'il ait été élevé ensuite dans le paganisme, mais sans qu'on puisse être certain qu'il a été réellement baptisé ; ou lorsqu'il y a des raisons sérieuses de douter de la validité même du baptême.

Dans ce cas, certains auteurs concluent à la *nullité* du mariage, pour cette raison que le baptême douteux doit être tenu pour valide *in ordine ad matrimonium*. (Cf. can. 1070, § 2). D'autres le tiennent pour *valide* en vertu du principe que le doute doit être interprété *en faveur du mariage*. Cette controverse n'empêche pas de conclure au moins que le mariage est douteux et donc qu'on peut appliquer à ce cas le principe de notre canon 1127.

On pourrait conclure de même si les deux époux étaient douteusement baptisés, car leur mariage reste vraiment douteux, l'un pouvant être réellement baptisé et l'autre sans baptême, auquel cas il y aurait disparité de culte. Mais comme on ne peut l'affirmer, la chose reste seulement douteuse.

Ceci, depuis la promulgation du Code, ne peut s'appliquer qu'au baptême douteux de catholiques, ou d'un catholique marié avec une hérétique ou schismatique, ou *vice versa*, car le baptême soit certain, soit douteux, des non-catholiques n'empêche plus la validité du mariage soit entre eux, soit même avec infidèle.

On pourrait conclure encore que si les deux époux, l'un douteusement baptisé et l'autre infidèle, s'étaient séparés, l'infidèle se convertissant ensuite et recevant le baptême pourrait être autorisé à invoquer le privilège si son bien spirituel le demandait, soit pour valider un second mariage déjà contracté, soit pour contracter avec une personne catholique.

Mais le mariage devrait être tenu pour *valide*, malgré le baptême douteux de l'un des conjoints, si quand ils se sont mariés l'un était certainement baptisé et l'autre considéré comme baptisé, bien que son baptême fût et reste douteux : le privilège de la foi n'a pas sa raison d'être dans ce cas, et l'époux douteusement baptisé est tenu de rendre certain son baptême et ensuite son mariage. (Canon 1070, § 2. Voir Vermeersch, *Periodica*, X, p. (27).

III. — Les cas de doute énumérés jusqu'ici se rapportent tous à un mariage douteux d'une manière ou d'une autre. Passons maintenant à ceux qui ont trait aux doutes qui peuvent surgir dans l'usage du privilège paulin.

1° Relativement au *discessus*, c'est-à-dire au refus de cohabitation pacifique de l'infidèle, il peut y avoir doute, par exemple sur le fait de savoir si le converti n'a pas donné à l'autre de justes motifs de ne pas cohabiter, depuis son baptême ; si ses torts envers l'infidèle ont été suffisamment réparés ou non ; si, au point de vue de la religion, les agissements de l'infidèle sont vraiment ou non de nature à compromettre la vie surnaturelle du conjoint fidèle ou des enfants, en d'autres termes, s'il y a ou non un vrai danger de perversion dans la cohabitation.

2° Relativement à la *réponse* faite par l'infidèle à l'interpellation, il pourra y avoir doute sur le *sens* même ou la *portée* de cette réponse, qui peut être plus ou moins ambiguë, de manière à laisser ses véritables sentiments dans l'ombre ; sur la *sincérité* de sa promesse ou de se convertir ou de cohabiter pacifiquement, comme serait facilement, par exemple, celle d'un polygame promettant de renvoyer ses autres femmes sans vouloir se convertir.

3° Relativement à la *dispense de l'interpellation*, il peut y avoir doute si le motif qui la fait accorder est vraiment suffisant ou non, par exemple, si l'*impossibilité* morale d'atteindre la personne à interpeller est vraiment telle ; si l'*inutilité* de l'interpellation est assez prouvée ou non.

Dans tous ces cas et autres qui pourraient mettre en doute le droit de recourir au privilège paulin, on peut passer outre et le permettre, pourvu qu'il y ait une raison sérieuse de croire que le motif de la dispense de l'interpellation est suffisant, ou que le sens de la réponse de l'interpellé est probablement négatif, ou que le *discessus* est réellement probable, bien qu'il ne soit pas absolument certain.

IV. — A ces cas de doute on pourrait joindre encore, pensons-nous :

1° Celui d'un hérétique converti à l'hérésie de l'infidélité et qui, abandonné par sa femme infidèle, recourt au privilège paulin en se conformant à l'essentiel des conditions requises. Son droit reste douteux en raison de la controverse non encore tranchée ; mais s'il se faisait catholique après cela, avec sa seconde épouse, on pourrait trancher le doute en sa faveur et tenir son second mariage pour valide.

2° On pourrait de même permettre à un infidèle converti un second mariage chrétien, dans le cas de doute vraiment fondé sur la mort de son conjoint infidèle, disparu sans qu'on puisse savoir ce qu'il est devenu, mais qui vraisemblablement n'est plus de ce monde. Ce cas pourrait d'ailleurs être tranché affirmativement en faveur de la foi, en vertu de la concession de Grégoire XIII signalée plus haut, puisqu'on ignore en fait, serait-elle encore vivante, où se trouve la partie encore infidèle.

3° Pourrait-on appliquer le principe du canon 1127 au cas d'un hérétique légitimement marié avec une infidèle et qui, abandonné par elle et converti au catholicisme, veut conclure un nouveau mariage chrétien ? Il faudrait dire *oui*, si l'on tient pour réellement probable, comme nous pensons qu'elle l'est, l'opinion, contredite par d'autres auteurs, qu'il peut user du privilège paulin.

Mais une réponse du 10 juillet 1924 permet de trancher ce cas plus sûrement, en recourant au Saint-Siège pour obtenir *dispense* du premier mariage en vue d'en contracter un second chrétien, que le baptême reçu dans l'hérésie par le converti soit certainement valide ou reste vraiment douteux.

4° On pourrait sans doute encore invoquer le privilège en faveur de la foi, dans le cas d'un mariage entre catholique et infidèle contracté même *in facie Ecclesiæ*, si, pour une cause ou pour une autre, v. g. la fuite de la partie infidèle, on est amené par une enquête sérieuse à *douter sérieusement* de la concession de la dispense de disparité de culte ou de la valeur de celle-ci, soit parce qu'elle n'aurait pas été fulminée, soit parce que n'étant pas inscrite dans le procès-verbal du mariage on doute si elle a été accordée, soit parce qu'il n'est pas sûr que le missionnaire ait eu la faculté de l'accorder, soit encore parce qu'on a de sérieuses raisons de croire qu'il y a eu erreur et que c'est la dispense de religion mixte, au lieu de celle de disparité de culte, qui a été accordée en fait.

Nous avons donné une place à part à ces derniers cas parce que, plus anormaux, ils se présenteront sans doute moins souvent ; il était utile cependant de les signaler pour éveiller l'attention, en montrant que le doute relativement à la valeur d'un mariage peut naître de multiples sources et que, si l'on a à faire une enquête à ce sujet, il est nécessaire de bien peser toutes les circonstances.

Qu'on n'oublie pas, du reste, que de quelque cause que provienne le doute sur un mariage contracté dans l'infidélité ou même, quelquefois, par une personne baptisée ou tenue pour baptisée avec une autre infidèle, on ne peut se baser sur ce doute pour légitimer le recours au privilège de la foi, que si ce doute est vraiment *positif* et fondé sur une *raison sérieuse,* alors que, d'autre part, le bien de la foi de la partie catholique ou de ses enfants demande que l'union douteuse soit rompue et qu'une autre union catholique soit conclue.

Si le bien de la foi n'entrait pas réellement en cause, le principe que « *dans le doute il faut tenir pour la validité du mariage* » conserverait toute sa valeur ; on ne pourrait donc permettre à la partie catholique un nouveau mariage, puisqu'il n'y aurait plus lieu d'invoquer le principe énoncé par notre canon 1127.

Q. — Une maison vient de prendre en feu. Pierre, le propriétaire, est absent ainsi que sa famille. Paul, le seul voisin de Pierre, incapable d'empêcher les ravages de l'incendie, réussit cependant sans trop de difficultés à entrer dans la maison et y trouve la montre de Pierre et une bourse contenant 4.000 dollars.

1° Paul peut-il, *en justice,* garder cet argent et cette montre, sous prétexte que sans lui tout aurait péri ?

2° *Et quatenus negative,* la charité l'obligeait-elle *sub gravi* à sauver ces biens du désastre pour les remettre ensuite à Pierre ?

R. — « Sans moi, dit-on, tout aurait péri. » Le beau prétexte pour s'adjuger facilement le fruit de ses rapines ! Mais pour le propriétaire, que son bien devienne la proie des flammes ou du voisin, où se trouve la différence ? Encore un peu, il faudrait féliciter ces pillards dévoués !... Le prétexte peut être alléchant, il ne vaut pas une bonne raison.

L'*occupation,* premier titre établissant la propriété, n'est légitime qu'à l'égard des biens sans maître, non encore occupés, ou vacants, ou abandonnés, *res nullius.* Or la maison qui brûle a un maître. Du fait que ce dernier se trouve dans l'impossibilité de la défendre contre l'incendie, il ne s'ensuit pas qu'il renonce à sa possession. Des lèvres peut-être il en fait le sacrifice, mais pas du fond du cœur. La preuve, c'est qu'il en disputerait les cendres à qui les lui voudrait contester. Ainsi de tous les objets qui dans la maison sont menacés de devenir la proie des flammes. Le propriétaire garde sur eux, avec la volonté de les posséder, son droit de propriété. En se les appropriant, le voisin Paul se ferait en quelque façon le coopérateur de cet injuste agresseur qu'est l'incendie. Partageant volontairement la rapine du feu, il assumerait la

nécessaire responsabilité qui découle de la liberté. — Paul rendra donc à Pierre montre et dollars : la stricte *justice* l'exige.

La *charité* n'est pas moins pressante. « Aime ton prochain comme toi-même » : c'est le précepte de l'amour. Nous ne rappellerons pas comment l'amour du prochain est lié à l'amour de Dieu, ni l'ordre à observer dans l'amour du prochain. Nous dirons seulement que c'est une obligation, grave parfois, de venir en aide au prochain.

Toute charité n'est pas faite que de pain. Ce proverbe était bien compris aux temps plus chrétiens du passé, quand un morceau taillé dans la miche était l'aumône ordinaire faite au pauvre qui demandait pour l'amour de Dieu. Tout secours, tout service rendu, de quelque nature qu'il soit, est une aumône. Or, on ne saurait sans pécher se soustraire au précepte de l'aumône. Sans doute, on n'est pas tenu d'exposer sa vie pour sauver la fortune du prochain. Ce serait renverser l'ordre, car la vie n'est pas faite pour les richesses, mais les richesses pour la vie. Paul n'est donc pas tenu de mettre sa vie en péril pour assurer à Pierre la conservation d'un bien périssable. *Charitas non obligat cum tanto incommodo.*

Mais voici Pierre, le prochain de Paul, sous l'imminence d'un mal grave. Tout à l'heure, en effet, si personne ne porte secours à ses biens qui déjà sont la proie des flammes, Pierre, ruiné, sera dans une grande misère, car toute sa fortune aura péri. Ce ne sera pas l'extrême nécessité, car il lui restera ses bras et son courage pour gagner le pain de sa famille. Pourtant, sous l'étreinte d'une dure nécessité, une condition de misère remplacera à son foyer la précédente situation de fortune et de bien-être légitimement acquise. Dans la société Pierre ne figurera plus au même rang et n'exercera plus la même influence. La diminution de son action sociale aura peut-être de graves retentissements. Pierre, diraient les moralistes, se trouve actuellement *dans une nécessité temporelle grave,* son état réclame l'aumône d'un secours.

Qui devra donner ce secours ? Celui qui, sans enfreindre l'ordre imposé par la charité dans l'amour légitime des biens d'ici-bas, en a la possibilité. Or celui-là, c'est Paul, et lui seul, car seul il connaît la nécessité de Pierre et la peut soulager « sans trop de difficultés. » Il ne lui est pas loisible de refuser. Les deux conditions requises pour constituer une obligation grave se trouvent vérifiées : nécessité d'une part, et possibilité de l'autre. Paul, en de telles conjonctures, est saisi *hic et nunc* par le précepte de charité qui prescrit l'aumône, c'est-à-dire le soulagement du nécessiteux. La charité, avons-nous dit plus haut, n'oblige pas *cum tanto incommodo,* mais elle oblige *cum non tanto incommodo.* C'est ici le cas. Si la charité ne coûtait rien ou si elle exigeait une récompense, elle n'aurait pas de mérite ou ne serait plus la charité. Mais, dit l'Apôtre, « la charité n'est pas envieuse et ne cherche pas son intérêt. »

Nous pensons donc, objectivement parlant, que Paul, dans le cas donné, était tenu *sub gravi* d'opérer le sauvetage de la bourse de Pierre, puisqu'il le pouvait « sans trop de difficultés. » La même charité qui est bonne et ne se réjouit pas de l'injustice lui inspirera d'accomplir, par la restitution des biens sauvés du désastre, l'achèvement de son geste généreux.

Q. — Une religieuse garde-malade, tenue au jeûne, accidentellement appelée à veiller un malade, estime qu'elle peut difficilement passer la nuit sans prendre quelque nourriture. D'autre part elle ne jeûnera pas le jour suivant, devant fournir un travail qui l'en dispense.

Mais elle se demande si, ayant à prendre quelque chose pendant la nuit, il est mieux de le faire quelques instants avant minuit, afin de pouvoir communier le lendemain, ou bien, si elle doit terminer strictement son jeûne jusqu'à minuit et se priver de la communion.

Le précepte passe avant le conseil. Mais dans le cas présent manquerait-elle au précepte du jeûne, sa durée n'étant que très peu réduite, et cette légère infraction fort atténuée par la fatigue qu'elle commence à s'imposer le soir même ?

Deux nuits passées au chevet des malades, chaque semaine, dispensent-elles de tout jeûne ?

R. — Le cas de cette religieuse est très simple : elle n'est pas tenue au jeûne en raison des circonstances alléguées. Pourquoi, alors, subtiliser sur un point de doctrine qui ne l'intéresse pas ? — Théoriquement, ou canoniquement si vous voulez, le jeûne porte sur un espace de 24 heures, de minuit à minuit. S'il s'agissait donc, pour un sujet tenu au jeûne à un jour donné, d'absorber une quantité d'aliments incompatible avec la loi, il est tout clair qu'il ne devrait pas le faire avant la fin de la journée en cours, mais attendre le commencement de jour suivant, quitte à ne pas faire la communion ce jour-là. Réponse encore une fois purement spéculative, nullement applicable au cas présent.

Q. — Certains chrétiens plus ou moins relâchés, plus ou moins ignorants, émettent des doutes (positifs) contre la foi, ou tiennent des propos contraires à la foi, par ex. : « Je ne sais pas si tout ce que les prêtres nous enseignent (sur la foi et la religion) est vrai ; — On ne sait pas (ou : je ne crois pas) s'il y a quelque chose après la mort ; — A mon avis, il n'y a pas d'enfer, pas d'autre monde, » — de même : « Je ne crois pas en Dieu, » etc.

Comment apprécier ces propos au saint Tribunal, particulièrement par rapport au péché d'hérésie et aux peines contre ce péché, du moins quand ces pénitents ont déjà été avertis ? Comment traiter ces pénitents ?

R. — Il faut apprécier largement ces propos matériellement répréhensibles *quoad fidem,* intentionnellement, presque toujours, fort éloignés de l'*hérésie formelle,* théologique, non seulement comme « propositions, » mais encore, et surtout, au point de vue des *dispositions subjectives* de celui qui les prononce (colère, genre, pose, inadvertance, erreur, ignorance, etc.).

IMPRIMATUR
Lingonis, die 1 aprilis 1925.
EUG. LINDECKER, *Provic.*

Le gérant : F. FROSSARD

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

Café vert d'Haïti

14 fr. 50 le kilo

Louis AUGUSTIN, importateur 18, quai de la Monnaie — **BORDEAUX** —

Correspondant de Missionnaires d'Haïti.

VINS DE MESSE

— BANYULS DOUX & GRENACHE SEC —

vinifiés selon les décrets liturgiques

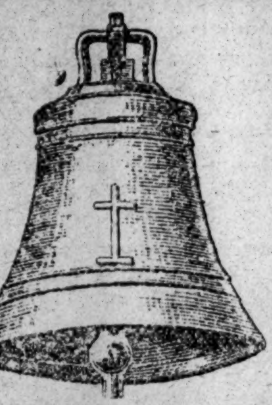
Roussillon et Vin blanc de table

Hré-P. SOULIER, à Collioure (Pyrénées-Orles) R. C. Céret 686

avec les meilleures références ecclésiastiques

Prix-ct franco. — Echantillons contre 2 fr. en t. poste

Téléphone 2-64 BREST (R. C. Brest n° 7827)



Cloches d'Eglises

BOURDONS, CARILLONS, MONTURES tous Systèmes

Beffroi en Fer et en Bois, dix ans de garantie. Mise en volée des Cloches par l'Electricité.

Société Anonyme des Etabts

MAURICE GRIPON

Anc. Maison BRIENS 1804

61, rue Yves-Collet

BREST (Finistère).

PHARMACIE DE ROME

La mieux approvisionnée et la moins chère de Paris

LIVRAISONS -:- EXPÉDITIONS

TOUTES SPÉCIALITÉS PHARMACEUTIQUES

françaises et étrangères

AMPOULES - CACHETS - COMPRIMÉS
SIROPS - PASTILLES - PILULES, ETC.

PARFUMERIE - SAVONS - PRODUITS DE BEAUTÉ

HUILES de FOIE de MORUE

BANDAGES

BAS A VARICES - CEINTURES

ORTHOPÉDIE

ARTICLES D'HYGIÈNE

LUNETTERIE

LABORATOIRES D'ANALYSES

Médicales et Alimentaires

NOTICES & BROCHURES gratis sur demande — *Téléphone : WAGRAM* 85-19, 62-29, 63-79

A. BAILLY, 15, Rue de Rome, PARIS

LISEZ CECI Mme L. MARQUIS, directrice de l'**Intermédiaire catholique** de **Besançon** et de **Genève**, fondé en 1884, 2, rue Péclet, à BESANÇON, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en **Montres, Pendules, Bijouterie** et **Orfèvrerie**. Ils peuvent s'adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1res Communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux.

R. C. Besançon 1.552

ARTÉRIO-SCLÉROSE — DIABÈTE

ALBUMINURIE—CŒUR—REINS—FOIE

Procédés nouveaux pour Guérison inespérée, même si tout a échoué. *Remboursement en cas d'insuccès.* Notice gratis. **Désigner** Maladie. Laboratoire des Phocéens, NICE (A.-M.).

2 YEUX POUR LA VIE

Le célèbre « **COLLYRE VERT** » du **R. P. Louis-René** a rendu la vue à des aveugles ! Qui peut le plus peut le moins. Si vous souffrez des **YEUX** n'hésitez donc pas à y avoir recours. *Notice gratis.* Prix 7 fr. 65 *franco*.

Vieille Cure des Phocéens, NICE (A.-M.).

ENGRAIS DEROME

BAVAY (Nord)

Registre du Commce d'Avesnes-s-Helpe, No inscript. 2625

FONDERIE SPÉCIALE DE CLOCHES Ancienne Maison Chambon-Durand

Georges RONAT, successeur, Route de Paris, CHALETTE (Loiret)

Maison fondée en 1860 R. C. Montargis 3.310

Bourdons, carillons, montures en tous genres, coussinets tourillons de tous systèmes. — Fournitures d'accessoires. — Sonnerie automatique par l'électricité. — Restauration de cloches fêlées, par le procédé **Chambon**, 10 ans de garantie, accords et tons très exacts. — Métaux de 1er choix. — **Livraison rapide.** — **Références de tout 1er ordre. — Prix modérés.**

Si vous désirez installer une Sonnerie Electrique de Cloches, le système le plus simple, le meilleur marché et du fonctionnement le plus sûr, veuillez vous adresser aux **Ateliers de Construction REISS et BACH,** Ingénieurs à **Metz,**

3, Rue de Verdun. Téléphone 159

LE TRAITEMENT DU RÉVÉREND

GUÉRIT LA HERNIE

radicalement

à tous les âges et sous toutes ses formes

Pour recevoir discrètement toutes les indications concernant ce merveilleux traitement, expliquez votre cas à **M. SCHLAFLI, 75,** *Boulevard de la Villette, à PARIS (Xe),* qui consulte gratuitement par correspondance et à son cabinet de 10 à 12 et de 2 à 5 (sauf les dimanches et fêtes). **Métro-Combat.**

RÉFÉRENCES MONDIALES -:- RÉSULTAT GARANTI